

◆中國學術思想史論叢(一)

錢賓四先生全集

錢穆 著

錢賓四先生全集

◆ 中國學術思想史論叢 (一)

聯經



A89015

術思想上，在詩文藝術上，在有關中國文化傳統之種種關係上，莫不有所闡述，可謂發前人所未發，爲考論此一時代之歷史實況者所不可不知。其他如根據陸賈新語，推求秦漢之際之學術；根據稀見材料，編爲葛洪年譜，以揭破神仙家言之傳說。要之隨篇陳義，語不虛發，新見絡繹，深值讀者之尋究。今增入評日人瀧川龜太郎史記會注考證、評顧頡剛五德終始說下的政治和歷史、漢代之散文、魏晉文學、中國學術思想之分期、東漢以下宗教思想之復活、由老莊思想到佛教、佛教之傳入與道佛之爭、大乘佛法與竺道生、佛教之中國化、佛學傳入對中國思想界之影響、縱論南北朝隋唐的儒學等十二篇；總爲二十四篇。中國學術思想之分期一篇，本係綜論性論文，惟以其與下數篇同爲先生民國三十四、五年間在昆明一系列討論中國思想之著作，論旨相屬，不宜割裂，因一併收入本編，亦以保留先生當年貫串論述之原貌。

原第四冊初版於六十七年一月，專闢隋唐之部，共收論文十六篇。中國全部學術思想史，隋唐爲其蜂腰階段。兩漢後，儒學衰微，莊、老代興，而佛學東來，遞興日盛。迄於隋唐，幸有天台、禪、華嚴之佛學中國化，而禪之一宗，更爲特出。本冊討論王通、韓愈之部共得四篇，其他四分之三，全屬禪宗部分，主要尤在剖辨六祖慧能與神會之異同，其次乃屬禪宗與此下理學之關係。各篇並以考據方法來陳述思想，即是以歷史演變來闡發思想史承先啟後之關鍵所在。語必有

朱子新學案，本擬續撰此下述朱諸篇，集爲「研朱餘藩」一書。此三篇原即其中之部分。後以成書已多，爲便觀省，遂將「研朱」諸篇并入本集，不另成書。此外，讀明初開國諸臣詩文集正、續篇，舉諸家詩文，以證明初從龍諸臣，或心存韃庭，或意蔑新朝，怯於進而勇於退，殊未見其揭揚夷夏之辨以爲民族革命之號召。先生由文論史，抉隱發微，道前賢所未嘗道，爲治吾國史者所不可不知。他如金元統治下之新道教，述當時道教之新趨，以明古今之變。理學與藝術一文，則發明學術思想與藝術之相互關係，專舉繪畫一事，元代四大家亦在其內，故附此編，可爲研治吾國藝術史者啟一新途。此單元未有新增，一仍其舊。

原第七冊初版於六十八年七月，共收文十七篇，以討論有明一代之理學思想爲主，尤以陽明一派爲中心。特於王龍谿、羅念菴兩人平日交往言論異同，詳加闡申，以見浙中、江右王門之歧趨所在。記公安三袁論學一篇，從其學術思想之基本處發論，則其文學上成就之利弊得失、高下淺深，亦可言外得之。讀劉戡山集所收材料，多爲梨洲遺棄不錄者，從此可深窺梨洲所爲學案之偏失處。朱子學流衍韓國考一文，詳論李退溪、李栗谷、宋尤菴、韓南塘四人。宋尤菴以前皆在明代，惟韓南塘已及清初，可見宋、明理學成就影響遠及韓國以至日本之一斑。今增編入陳白沙先生五百三十四年誕辰紀念會講詞、晚明學術、王門之講會、現代對退溪學之再認識四篇；合共

二十一篇。

原第八冊初版於六十九年三月，收文二十六篇，皆屬有清一代。先生於民國二十六年早有中國近三百年學術史一書，此冊各稿，多在其後。前書所重偏在學術，以乾、嘉經學爲中心；此冊所重在思想，極多爲前書所未及者。最後康長素、章太炎所取材料，多涉及民國時代，有意考論民國以來八十年之學術思想者，窮源溯本，此兩人更爲不可忽。而中國四千年來學術思想傳統演變之所及，承先啟後，其利弊得失之所在，誠爲有志於此者所當研玩。其中前期清儒思想之新天地一篇，經先生修訂，易名爲略說乾嘉清儒思想。今復增入述清初諸儒之學、余君英時方以智晚節考序、王船山學說、跋車雙亭刊呂子評語、記呂晚村詩集中涉及黃梨洲語、跋黃汝成日知錄集釋、讀鄭獻甫補學軒散文集、朱鼎甫學述、略記清代研究竹書紀年諸家、漢學與宋學、四庫提要與漢宋門戶等十一篇。又增收夏定域「讀錢賓四先生康熙丙午本方輿紀要跋」後語，附列跋康熙丙午刊本方輿紀要之後。先生於抗戰期間，曾編撰清儒學案一書，其原稿不幸於勝利後沉沒長江中，但存序目一篇；詳情見本冊先生原序。清儒學案後跋爲先生所補寫者，述其因緣。摘鈔一篇，則爲柳詒徵先生當年在四川所摘錄，記入其日記中者。今學案一書已佚，其可供讀者想像其彷彿者，除原序目一篇外，又幸得此篇。吉光片羽，彌可珍寶，故與後跋同補入爲清儒學案序目

其原收各篇，悉據東大圖書公司臺初版爲底本。此次重排，除改正原版若干誤植之錯字，並對原書之標點符號進行整理，主要加入私名號、書名號及若干引號，以顯豁文意，方便讀者閱讀。新增諸篇亦依同一版式排入。整理排校之工作，雖力求慎重，然錯誤疏漏之處，在所難免，敬希讀者不吝指正。

本書各單元之整理人名單如下：

- 論叢（一）：李訓詳先生。
- 論叢（二）：張蓓蓓女士。
- 論叢（三）：張蓓蓓女士。
- 論叢（四）：辛意雲先生。
- 論叢（五）：王仁祥先生。
- 論叢（六）：李訓詳先生。
- 論叢（七）：蕭公彥先生。
- 論叢（八）：王仁祥先生。

八	西周書文體辨·····	二二三
九	易經研究·····	二四七
一〇	論春秋時代人之道德精神（上）·····	二七一
一一	論春秋時代人之道德精神（下）·····	三〇九

中國史家，因於誤認古代黃河流域之農事，應與埃、巴、印三區域大體相類，遂疑古代河域，其氣候溫度，當遠較後代爲高。又疑此區域中之雨量，亦較後代爲富。其實此項推想，殊無堅明之證據。其在未有文字記載之前，眞況若何，史料缺乏，尙難詳論。惟就其見於中國古籍之文字材料，綜合推考，則實未見中國古代河域，其氣候雨量，有與後世甚相違異之迹象。關於此層，已零星散見於本文作者其他著述中，在此不再詳引。

此文之注重點，乃在考論中國古代北方農作物之大概情況，而藉以映顯出中國古代北方農事之特徵。由於指陳出中國古代北方農事之特徵，而再映顯出中國文化淵源之特徵。其所由以異於印、巴、埃三區域者何在，其影響於中國文化之傳統性者又何在，皆可由此窺其一斑。此乃本文微旨所寄，而本文所着眼討論者，則盡於農作物之一項。其引申推究，則非本文範圍所欲論，讀者自可循此闡究也。

中國古籍，述及古代農作物，其主要者稱「五穀」，或稱「九穀」。五穀、九穀究何指，從來討論者頗不乏。然多注重於某名之當爲某物，專在名實上作考釋，而本文作意，則轉更着眼於歷史時代之演進。自遠古迄於先秦，此一經歷，實甚遙遠。即據文字記載，已達兩千年左右之長時期。中國古代農業，在此遙遠之歷程中，必有幾番演進，不當混并一視，此不煩深論而可知。

者。本文作者，於農事常識，味無所知，其能力所及，則僅限於根據古代典籍遺文，參之前人對於五穀、九穀之討論成績，而另從歷史上分期推尋之新眼光，加進一時代演進之新觀點，而試將若干史料，加以排比調整；而其所發現，則頗有道前人之所未道者。至其粗略未能成爲定論，則固作者所自承也。

二

茲首當論及者，厥爲關於中國遠古之農事傳說，大率皆指山耕，而此項傳說，屢見於先秦典籍，實不可謂無可信之價值也。

在中國古史上，有一番洪水之傳說，洪水之後，人民大率山居。如孟子云：

當堯之時，水逆行，氾濫於中國，蛇龍居之，民無所定，下者爲巢，上者爲營窟。

是也。「營窟」者，趙岐注云：

鑿岸而營度之，以爲窟穴而處之。

立，文化猶在草昧之期，而不謂其專由於洪水。今於堯舜時代洪水之實況，以及洪水以前文化之詳情，既難詳論。然僅就古籍記載，中國古代北方，自堯舜傳說時代以後，尙多穴居之風，此自西周詩人，迄於戰國學者，所言皆如此，斷無不信。卽在近代，乘隴海路火車，自河南鄭縣而西，憑窗外眺，中國古代北方穴居營窟之遺風，尙多遺迹，瞻矚可見。據今推昔，中國古代北方人之頗尙穴居，其事更可想像得之。卽西周時代「司空」官名之由來，亦可由此推論。蓋「空」卽窟穴，卽指民居也。

今既指陳古代北方中國人之穴居，而山耕傳說，遂易見其連帶可信。蓋穴居本不在平野，而必在陵阪陂陀，居於是，耕於是，而中國古代北方農業之多屬山耕，其事躍然可想矣。故史記云：

舜耕歷山，漁雷澤。

此明言舜之山耕也。神農氏爲中國遙古發明農事傳說中之第一人，而神農氏又稱烈山氏，「烈山」者，卽焚山而耕也。中國歷史上發明農事傳說之第二人，神農以外，是爲后稷。國語之魯語有之曰：

稷勤百穀而山死。

立，文化猶在草昧之期，而不謂其專由於洪水。今於堯舜時代洪水之實況，以及洪水以前文化之詳情，既難詳論。然僅就古籍記載，中國古代北方，自堯舜傳說時代以後，尙多穴居之風，此自西周詩人，迄於戰國學者，所言皆如此，斷無不信。卽在近代，乘隴海路火車，自河南鄭縣而西，憑窗外眺，中國古代北方穴居營窟之遺風，尙多遺迹，瞻矚可見。據今推昔，中國古代北方人之頗尙穴居，其事更可想像得之。卽西周時代「司空」官名之由來，亦可由此推論。蓋「空」卽窟穴，卽指民居也。

今既指陳古代北方中國人之穴居，而山耕傳說，遂易見其連帶可信。蓋穴居本不在平野，而必在陵阪陂陀，居於是，耕於是，而中國古代北方農業之多屬山耕，其事躍然可想矣。故史記云：

舜耕歷山，漁雷澤。

此明言舜之山耕也。神農氏爲中國遙古發明農事傳說中之第一人，而神農氏又稱烈山氏，「烈山」者，卽焚山而耕也。中國歷史上發明農事傳說之第二人，神農以外，是爲后稷。國語之魯語有之曰：

稷勤百穀而山死。

今既承認中國古代農業之多屬於山耕，則請進而推論及於山耕之作物。棄稱「后稷」，此卽棄之教民稼穡，以「稷」爲其時之主要農作物之明證也。左傳有云：

稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，爲稷。自夏以上祀之。周棄亦爲稷，自商以來祀之。

此謂周棄爲稷之前，神農氏之後裔已先爲稷，其事信否無可論。然循此有可論者，則爲中國古代北方之農作物，實以稷爲主。故遠古之發明農業者，乃及後代之主管農政者，皆得「稷」稱。此非顯然而易見乎？中國古代教農、督農之官皆稱稷，下至春秋時猶然。故國語云：

農祥晨正，土乃脈發，先時九日，太史告稷。

若非五穀中以稷爲中國古代之主要農作物，何以自古有關農事傳說中之大人物，如柱，如棄，皆獨稱曰稷，而後世農官，亦沿續稱稷乎？

惟其中國古代，以稷爲農業之主要作物，故稷又得爲五穀之總名。許氏說文，訓稷爲「五穀

之長」。又云：「稷乃祭祀之粢盛。」今試問：何以中國古人，獨尊稷爲五穀之長乎？又何以獨尊稷而奉爲祭祀之粢盛乎？此必有義可說。白虎通說之云：

五穀眾多，不可一一而祭也。稷，五穀之長，故封稷而祭之也。

此以兩事并歸一義，謂稷爲五穀之長，故古人尊之以爲祭品。然則稷又何以獨得爲五穀之長乎？

蔡邕月令章句（見續漢志引）說其事有云：

稷，秋夏乃熟，歷四時，備陰陽，穀之貴者。

又月令注云：

稷，五穀之長，首種。

此二說皆晚出，實無當於古人貴稷之真義，殆後人不得其說而姑爲之說耳。清儒邵晉涵說之云：

稷爲庶民所恒食，厥利孔溥。古者重民食，所由以稷名官，又奉稷而祀之也。

邵氏此說，轉較近是。古人所以尊稷，特以稷爲主要食品，卽無異謂稷乃古代農作物之主要者。

古注：秬，黑黍。秠，黑黍，一稈二米。麩，赤粱粟。芑，白粱粟。是則生民之詩，固以黍與粱爲嘉種；是在西周時，固已明認黍之爲品較貴於稷矣。故豐年之詩又曰：

豐年多黍多稌。

詩人頌豐年而舉多黍，此卽黍之貴於稷也。故知古人並言黍稷，以其同爲當時之主要農作物；其有單言黍者，則貴之爲美品，然亦僅是較美於稷耳。待其後農業日進，嘉種祠興，稻、粱、麥諸品並盛，其爲食皆美於黍，而黍之爲食，遂亦不見爲美品。然其事當在孔子前後，已及春秋之中晚期。若論春秋初年以前，則中國古代農業，固只以黍稷爲主，實並無五穀並茂之事也。

五

下文當續及稻、粱、麥諸品，則請先試釋黍、稷之果爲何物。惟黍易知而稷難認。稷之爲物，後儒考釋綦詳，而聚訟紛紜，有莫衷一是之苦。亦有混稷於黍者，復有混稷於粱者，而稷之究爲何物，終莫能得定論。就其考說之最詳而較最可信者，當推清儒程瑤田之九穀考。程氏之說曰：

稷，其黏者為秬，北方謂之高粱，或謂之紅粱，通謂之秬。秬又謂之蜀黍，蓋稷之類，而高大似蘆。

程氏又說黍，曰：

黏者黍，不黏者糜，今山西人無論黏與不黏，統呼之曰糜。黍又冒黃粱之名，呼黏者曰軟黃粱，不黏者曰硬黃粱。太原以東，呼黏者為黍子，不黏者為糜子。

程氏之說黍稷略如此。繼程氏而持異說者，有郝懿行之爾雅義疏，謂：

今北方以黍為大黃米，稷為穀子，其米為小米。然稷又包高粱。高粱與粟同種差早，高粱謂之木稷。廣雅：藿粱，木稷也。言其禾穗大如木矣。又謂之蜀黍，蜀亦大也。

又有邵晉涵之爾雅正義，與郝說復小異。其言曰：

古者以粟為穀之總名，猶後人以穀為總名也。今北方呼稷為穀子，其米為小米，是猶古人以稷為粟也。今以後世所命名區分五穀，則稷粟皆為小米。

程氏曰：

日至七十日，今之正月。今南北皆以正月莖高粱。

此亦程氏主稷爲高粱之一證。若如後說，則殊無解於程氏所謂「冒粱爲稷」之嫌。古籍所以黍稷連稱，邵氏既失其義；至朱氏謂三代時蜀黍未入中國，此蓋誤認爲自戰國時，秦司馬錯通蜀，中國始有「蜀黍」之種；而不知蜀黍之稱，當依程、郝，「蜀」者「大」義，非指蜀地；則亦未足以推倒程氏之說。高粱既爲中國北方最普遍之農作物，直至後代猶如此，何以古籍對於此種獨缺不言？若謂古代北方農作物，獨缺高粱一品，其種又自何時始有？此皆無說可通。故今仍依程說，定稷爲高粱。卽郝氏亦仍依違程說，謂稷又包高粱，是亦未能與程氏所定甚相違異也。縱謂程說不可據，而高粱、小米，要之同爲宜於高地旱耕之品種，則於本文所欲申辨者，仍然無礙。故卽謂稷之爲品，未能臻於定論，而仍亦無妨於本文之所欲建白也。

今試再論「稷爲粗食」之說。稷爲粗食，始見於論語，此已在春秋中晚之期；則因其時中國農事演進之期已久，技術既日見進步，品種亦日見繁多，新作物既絡續發現，於是始目稷爲粗食。當知此乃後起事，非自古既然也。論語鄉黨篇有云；

六

繼此請續言梁。豳風七月之詩曰：

黍稷重穋，禾麻菽麥，嗟我農夫，我稼既同。

禾卽梁也。管子云：

古之封禪者，鄒上之黍，北里之禾。

呂氏春秋云：

今茲美禾，來茲美麥。

漢書食貨志引董仲舒曰：

春秋他穀不書，至於麥禾不成則書之，以此見聖人於五穀最重麥禾也。

此證梁爲五穀中之主要品，其事屬後起。春秋重麥禾，與七月之詩首黍稷、次麥禾者顯有辨。然梁之爲物，後儒亦多爭議。程瑤田九穀考謂：

禾，粟之有稊者也。其實粟，其米梁。

又曰：

北人食，以粟為主。南人食，以杭為主。

又曰：

周官倉人職：「掌粟人之藏。」注：「九穀盡藏焉，以粟為主。」梁卽粟矣。

此程氏之說也。邵晉涵則曰：

稷米之精者稱梁，梁亦大名，故高粱與穀子通矣。

此則主梁、稷之通爲一物也。程瑤田謂秦漢以來諸書，並冒梁爲稷，邵氏殆承此誤。今按左傳：

人如阮簡，尚以居喪食黍見黜。蓋食物之精粗，本就比較而言，其間有農事之演進，有時運之升降，精之與粗，本無定指。而要之古代中國人食品，最先僅尚稷，其次重黍，又次復重粱。若就稷而言，則粱黍俱為精品。故古人銖法，亦就黍粟起算，亦可從此而參悟其故也。

又按李時珍本草綱目，謂：

黍稷即今北方之黍子，黏者為黍，不黏者為稷。粱秫與粟，即今北方之小米，大而毛長者為粱，細而毛短者為粟。粟之黏者為秠，粟即粱也。漢以後，始分其禾細毛短者為粟。

李氏之說，亦主黍、稷為同物，稷特黍之不黏者，此即翟灝以糜為稷之說。然此仍是程氏所謂「於黍中求稷」也。且李氏又謂，蜀黍亦黍稷之類，則又似於郝氏「稷包高粱」之說。此皆未可確定，而要之當以程氏所考定者為尤允。又李氏曰：

蘆稌，即蜀黍也。其華苗高大如蘆。而今之祭祀者，不知稷即黍之不黏者，往往以蘆稌為稷。

據此，則古人以稷為祭品之上盛，土俗相沿，直迄於明代李時珍著書時，尚亦復然。而程氏以蘆

淮南子地形訓有云：

汾水宜麻，濟水宜麥，河水宜菽，雒水宜禾，江水宜稻。

又云：

東方宜麥，南方宜稻，西方宜黍，北方宜菽，中央宜禾。

此粟爲高地旱作物之證三也。淮南雖分別歷舉各項作物之水土所宜，然中國古代北方農事，其所需仰賴於水流之灌溉者，固不如後人想像之甚，亦既即淮南之原文而可見矣。

又崔駰七依，傅休射雉賦，皆云「元山之梁」。桓麟七說，左思魏都賦，皆云「雍丘之梁」。此亦梁爲高地農作物之證也。

又按：幽風七月，詳言農事。其曰「三之日於耜，四之日舉趾」，此當夏正一月二月，疑卽指種稷與高粱言。其於春日，則具陳蠶桑。八月而績。夏月多言葵菽瓜壺之屬。十月穫稻，爲此春酒。又曰：「十月納禾稼，黍稷重穆，禾麻菽麥。」禾指梁言，以與麻菽麥爲伍，則此等實皆農業上之副產品，亦猶後世所謂雜糧之類耳。若言農作物之主要者，則顯見爲黍稷。此又證梁之

被視爲中國古代重要農作物之一，其事尙屬後起，在豳風七月成詩之時，固未見其然也。

七

其次再言稻。稻之爲物，較之黍稷粱麥，更須雨水之潤澤與灌溉。然在中國古代，稻之得占農作物中主要之地位，其事亦最遲。殷墟甲文中，固不見有稻之正字，或釋甲文𥽿字爲稻，然詩有「實覃實訏」，則𥽿乃米粒之大者，不必指稻言。認𥽿作稻，純出推想，非是定論。稻作物之在商代，其情況究何若，其事猶待史料之繼續發現，始可詳論，本篇不擬妄測。惟專就其見於西周以下之詩篇言之，則稻之不爲中國古代之主要農作物者，其事已甚顯。

七月之詩，特曰：

十月穫稻，爲此春酒，以介眉壽。

則知稻之在當時，特用以爲釀酒之品，而非以供民食。周頌豐年之詩云：

豐年多黍多稌。

然其下亦曰：

為酒為醴，亟卑祖妣。

爾雅：「稌，稻也。」合觀豐年與七月兩詩，可知古人蓊稻，僅作釀酒之用。故生民之詩，特舉黍與梁二者，謂是天賜之嘉穀，而獨不及於稻；亦以稻非主要之民食，故生民之詩不之及也。

又按左傳：

陳轅頗出奔鄭，道渴，其族轅咺進稻醴、梁糗、股脩焉。

杜注：「糗，乾飯也。」以梁為飯，以稻為醴，此皆美品。是知稻供作酒，不為食用，其風至春秋時猶然。韓詩外傳：「御者進郭君以清酒、乾脯、梁糗。」此正可與左傳之文互證也。

惟論語，孔子告宰我曰：

食夫稻，衣夫錦，於女安乎？

則似孔子時，已始食稻，而稻食之特為稀罕之珍食者則居可知。抑且孔子此語，亦未必定作稻飯

少。古今地宜，諒無大變。故知中國古代北方農業，特以高地旱作物爲主，稻作決屬後起。雖周官之書盛言溝洫，卽論語亦已有「盡力乎溝洫」之言，然水利與農作之關係，古代中國實決不當與古埃及、巴比倫、印度三土相擬。由於農作業之艱難，乃及農產品之粗賤，故古代中國北方文化發源，所獲益於天時地利物產之相助者，較之印、巴、埃三土，實遠爲不如。而中國文化之由於我中國民族遠古先人之刻苦努力，憂深慮遠，而始能獲有此更偉大更悠久之成果者，亦較之古代印、巴、埃三土之文化績業，實更有值得有志研治世界人類文化歷史學者之鄭重探究也。

九

今再扼要綜述，以終吾篇。大抵中國古代農業，其最先主要者，在山耕與旱作物。最早最普遍種植者當爲稷，黍次之，梁又次之，麥、稻更次之。其爲古代中國主要之民食者，西周以前，決然爲黍稷。則中國遠古時代之農業文化初啟，固不妨特定一名號，稱之爲「黍稷文化」，以見其特性之所在。而自春秋以下至於戰國，農作物之主要者，漸自黍稷轉而爲粟麥，故此時期之中國文化，又可特稱之爲「粟麥文化」。若至於「稻米文化」之在中國，則其興起更在後。史記、漢

中國古代山居考

往歲曾爲中國古代北方農作物考，因古人之山耕，而兼論及於古人之山居。古人山居之說，最先章太炎有神權時代天子居山說，然僅謂帝王山居，未及一般民眾之皆山居也。二十年前，及門鄭君逢源作丘墟通徵，胡君厚宣作卜辭地名與古人居丘說，先後發揮，遺蘊已藪。本篇因山居而及穴居，其先本屬一事。又專就許叔重說文解字，從中國文字之構造形製說之，亦有推本此義而糾正許書之誤者。亦復旁及於古人之祭祀禮制。乃至殷墟甲文方面。本人於甲文素少深究，偶有牽涉，僅屬發端，詳論未遑，有待專治此學者訂定之。

一 釋 穴

四 釋 空

莊子徐无鬼：「逃虛空者，藜藿柱乎鼯鼯之逕，良位其空，聞人足音跂然，而喜矣。」

荀子解蔽篇：「空石之中有人焉。」

淮南原道：「空穴之中，足以適情。」高誘注：「空穴，巖穴也。」

說文：「空，竅也。從穴，工聲。」

徐箋：戴氏侗曰：「古之居室，始於營窟，故工官之長，掌邦土，居四民，曰司空。鑿空為空，去聲。物之空竅為空，上聲。」

今按：「虛空」猶言「虛室」，「位其空」即「居其室」也。古文居字作竝，是卽位其空也。

「空穴」連文，空卽穴也。穴爲巖穴，故又稱空石。韻會小補：「秦人呼土窟爲土空。」卽窟穴也。穴字從宀，象其有空竅；字又從八，卽言其鑿空。周官：「司空掌邦土，居四民，時地利。」應劭曰：「空，穴也。司空主土，古者穴居，主空土爲穴以居人也。」詩箋：「掌營國

邑。」洪範注：「掌居民之官。」淮南注：「主水土之官。」「空」是民居，故掌居民之官曰司空，掌水土營國邑者曰司空也。白虎通：「司空主土，不言土言空者，空尚主之，何況於實，以微見著。」是乃不得其解而強說之矣。

五 釋宀釋宮室穹窒

說文：「宀，交覆深屋也。象形。」

徐箋：「古鐘鼎文多作介，象形。小篆從古文變。交覆謂左右垂，對广之一偏而言也。」

田藝衡留青日札謂：「古者穴居野處，未有宮室，先有宀而後有穴。宀當象上阜高凸，其下有田，可藏身之形。故穴字從此。室家宮宇之制皆因之。」

今按：宀爲象形，穴爲會意兼形聲，一字兩歧，已說在前。故從宀與從穴之字重複，如窒之與室，卽一字重出也。方言：「劍削自河而北燕、趙之間謂之窒。」此窒卽室之證。穹與穹，亦一字重出。釋名：「宮，穹也。」詩豳風東山：「灑掃穹窒。」卽灑掃穹室。猶言宮室耳。說文：

詩衛風：「升彼虛兮。」毛傳：「虛，漕虛也。」

此皆指虛爲高地，人所居處。古地以丘名者如營丘、商丘、楚丘、靈丘、葵丘、陶丘、瑕丘、頓丘、畝丘、宗丘、施丘、阿丘之類，卽就見於左傳一書者言，殆已不可勝數。蓋古人其先皆居丘，故所居地亦以丘爲名。爾雅於釋地之下，釋山、釋水之前，特立釋丘一章，可見古人對丘之重視。

一一 釋 岳

徐灝說文段注箋：「古文𡵓，上體卽𡵓字。山上加𡵓，極高峻之意。漢隸岳正從𡵓，此隸變未失，而篆體反譌者也。」

書堯典：「帝曰咨四岳。」孔傳：「四岳，官名，一人，而總四岳諸侯之事也。」

今按：虛爲大丘，岳亦大丘也。古人聚族而居，皆在高丘，故言古帝王之居皆曰虛，而諸侯邦國則曰岳。書言「四岳」，猶言四方諸侯，亦猶左傳言「九丘」。九者多數，九丘不必限於九，四

岳當亦不限於四。後人爭言四岳、五岳，皆失其本義。又三苗之分居「三危」，亦以居山地，如云四岳、九丘也。

史記伯夷傳：「舜禹之間，岳牧咸薦。」

岳言其居處，牧言其生業。古人居岳而牧，故其首長亦言「岳牧」矣。

一二 釋 阜

說文：「𡵓，大陸山無石者，象形。𡵓古文。」

又說文：「𡵓，山巖也。」徐鉉曰：「從品，象巖厓連屬之形。」

王筠說文釋例云：「𡵓之𡵓與品之品同意，皆象山中巖穴形。」

戴侗曰：「𡵓，山之岡隴坡坳下弛者也。山峯峻峙，岡_𡵓側注，故_𡵓從側山。」

又曰：「𡵓，小山也，故其文𡵓而殺。𡵓，小阜也，故其文𡵓而殺。」

廣雅：「無石曰阜。」

子，秦有高陵君，楚有公子食采於鄧陵，後以爲氏。此皆古人居陵之證。

一四 釋 阿

說文：「阿，大陵也。一曰曲阜也。」

史記黃帝紀：「邑於涿鹿之阿。」

鹽鐵論險固篇：「晉有河華九阿，而奪於六卿。」

晉有九阿，正言其民阜物豐。「九阿」猶言「九丘」也。

一五 釋 陸

說文：「陸，高平地，從土從壺，壺亦聲。」又說文：「壺，土塊壺壺也。」

今按：漢縣有名「陵」者，王莽皆改曰「陸」。如湖陵曰湖陸，遷陵曰遷陸，江陵曰江陸，陰陵

曰陰陸，楨陵曰楨陸，猛陵曰猛陸。此證陵、陸字義本相通。陸從頁，象其地高。從耑，象其多土。故訓大陸，陵訓大阜，阿訓大陵，其實皆可謂之陸也。詩衛風考槃，在阿、在陸連用。

漢書東方朔傳：「所謂天下陸海之地。」注：「關中物產饒富，是以謂之陸海也。」

今按：關中地形，多陵阜丘阿，古謂之陸，今稱高原。

史記秦始皇本紀：「略取陸梁地為桂林、象郡。」正義：「巖南之人，多處山陸，其性強梁，故曰陸梁。」

今按：陸、梁雙聲字，梁即陸也。故楚人沈諸梁字子高。禹貢華陽為黑水梁州，今分屬陝西、甘肅、湖北、四川諸省，亦以其地高，故得梁名。秦時嶺南人殆亦居高地，故稱曰陸梁，非謂其性強梁也。

禹貢：「大陸既作。」孔傳：「大陸之地已可耕作。」

今按：爾雅晉有大陸，乃澤名，一為修武吳澤，一為鉅鹿廣阿澤。澤名稱陸，殆亦不指在平地。

一八 釋 原

說文：「遼，高平之野，人所登。」

今按：遼指高地，故曰「人所登」。又從是。後人以「原」代遼，又別製「源」字，「原」之本義遂荒。

詩大雅公劉之篇：「篤公劉，于胥斯原。陟則在嶽，復降在原。篤公劉，瞻彼溇原，迺陟南岡，乃覲于京。度其隰原，豳居允荒。」

又大雅緜之篇：「周原膴膴。」

又皇矣篇：「度其鮮原，居岐之陽。」

又小雅信南山：「信彼南山，維禹甸之。昀昀原隰，曾孫田之。」

是西周初人皆居原地耕作也。

王之居曰「宣室」，非謂於宮中有某室曰宣室，如漢制也。又皇甫謐帝王世紀：「紂赴於京，自燔於宣室而死。」以帝王之宮曰「宣室」，正猶以帝王之都曰「京師」也。章氏謂其因仍古語，蓋得之。

詩大雅維之篇：「迺慰迺止，迺左迺右，迺疆迺理，迺宣迺畝。」

今按：宣字從宀，本義即爲居室。此云「乃宣乃畝」者，於決定居止之後，疆界既劃，乃治其居室與耕作之田畝也。則宣之爲室，初不專屬於帝王之宮，亦猶京之爲邑，初不專屬於天子之都也。

二一 釋索釋典

左昭十二年傳：「是能讀三墳、五典、八索、九丘。」

今按：九丘已說在前。京是丘之四起，索疑指丘阜之糾結合聚或連綿如繩索狀也。楚、漢兵爭，

相持於滎陽、成臯、京、索之間，此一帶地多岡阜，京、索殆正以山形名地耳。左傳定公四年，殷民六族有索氏，索爲地名，更是一證。又曰：「封於殷虛，啟以商政，疆以周索。封於夏虛，啟以夏政，疆以戎索。」舊注：「索，法也。」謂以周法、戎法定其封疆。此實不辭。蓋晉人深山之居，戎狄之處，疆以戎索，謂以戎狄居地爲其四疆也。衛則以周人之居地爲之疆。而居地稱索，則猶有乘高丘居之意焉。京之名既泛及各地，索亦宜然。則八索、九丘，亦猶言八索、九京，卽猶言多方、列國矣。

丘、索義既相近，墳、典連用，宜亦類似。集韻：「隄，厚也。」玉篇：「寅，山下穴也。」又：「腆，厚也。」書大誥：「殷小腆，誕敢紀其紆。」孔疏：「殷本天子之國，武庚比之爲小，故言小腆。」鄭玄云：「腆謂小國也。」左昭七年傳：「鄭雖無腆，抑諺曰蕞爾國。」蕞爾國，猶言小腆矣。此鄭君以國訓腆之確證。又僖公三十三年，曰：「不腆敝邑。」襄公十四年，曰：「有不腆之田。」或說腆字當作墳。要之謂土田之厚，因之指國邑。凡屬從典之字類紆其義，而典之本義亦約略可推矣。墳指其土之高，亦指其土之膏肥，此亦皆厚義。古人居墳隄之邑而成國，記其事則謂之典籍，故曰三墳、五典、八索、九丘，猶之言「百國寶書」也。然則墳、典、索、邱之爲故國居邑，而皆以高地丘阜得名，又何疑焉！

土、方並言，皆指地。若加分別，則「土」指耕地，「方」指居地。

詩小雅甫田：「以社以方。」

詩大雅雲漢：「方社不莫。」

墨子明鬼下：「祝社方。」

社、方連言，皆指祭，所祭皆地祇，惟社祭「耕作神」，故以社爲田主、田祖。考之甲文卜辭，殷人有「社」無「稷」，蓋社神已包其義矣。方祭「居住神」，如祭山川四方皆謂之方祀，凡地皆居住有神也。

廣雅：「軫、螽、渠、隤、厲，方也。」

莊子秋水篇：「泛泛乎若四方之無窮，其無所畛域。」王念孫曰：「軫與畛通，螽與域通。」

則方有「界別」義，故曰「地方」。方又有「高」義，封域畛陌皆高出，與隤、厓、厲同。故知方之爲地寓高義也。

物。」

據此，知「祊」卽「方」祀，不煩改字也。

左襄二十四年傳：「保姓受氏，以守宗祊。」

周語：「今將大泯其宗祊。」杜預、韋昭注，皆曰：「祊，廟門。」

說文「繫」或作「祊」。其說曰：「繫，門內祭先祖，所以徬徨。從示彭聲。」

詩曰：「祝祭於繫。」

沈濤說文古本考：「詩楚茨、爾雅釋宮釋文，皆引作『門內祭先祖所徬徨也』。是古本無

『以』字，有『也』字。蓋祊為索祭之名，所徬徨，猶言徬徨求索之處。『以』字乃淺人

所加。」

今按：說文與毛傳同，祊訓門內之祭，與毛傳、說文異。杜、韋說之為廟門，廟門非卽是廟，宗廟豈得稱「宗祊」乎？其字從方從彭，均不見有門義，乃以「徬徨」說之，許君說此已實為牽強。所徬徨與徬徨求索又不同，沈濤氏之說更誤。

之旁，因名焉。於彼乎於此乎，不知神之所在也。」

今按：此處又謂是門旁，與門內、門外之說又不同。且無論內、外之與旁，與「西室之內」仍不同。且祊字之從方，究爲「旁」義，抑爲「徬徨求索」義，又不同。不先定其所祭，而遽論其祭之所在，又何以知所祭之必爲先祖乎？漢儒解字考禮乃有游移影響如此者。今去古已遠，捨漢儒遺說，更無可據，別爲推測，姑備一說如次。雖非說經之正規，抑亦不得已而出此，非好立新說也。

蓋祊字從示從方，決爲祭地祇，與社祭屬同類，故古人亦常連言，如甫田之詩：「以社以方。」方卽祊也。方與社之不同，方祭在門內，而社祭則在門外。毛傳謂是門內祭，其說殆有所承，惟久而昧失其義，遂誤爲祭先祖。

周禮小宗伯：「右社稷，左宗廟。」鄭云：「庫門外，雉門外之左向。右爲羣姓立社者，在庫門內之西。」

今按：入庫門，則至廟門外矣。許君五經通義、續漢書郊祀志，均無大社在中門之外。中門之

外，卽庫門之內也。魯之外朝，在庫門之內。東有亳社，西有國社。亳社，卽穀梁傳所謂「亡國之社以爲朝屏」。亡國社在庫門內之東，國社當在庫門內之西。卽中門外之西也。據此，則禮器云：「設祭于堂爲祊乎外」者，祊祭類於社，故在廟門之外，亦卽在庫門之內也。郊特牲云「祊之於東方，失之矣」者，亡國之社在東，國社乃在西，祊猶如社，自宜祭於西也。

或疑祊若是社，何以又謂甫田之詩方在門內而社則在外乎？曰：

戴禮祭法：「王爲羣姓立社曰大社，王自爲立社曰王社，諸侯爲百姓立社曰國社，諸侯自

立爲社曰侯社，大夫以下成羣立社曰置社。」注：「大夫以下，謂下至庶人也。大夫不得

特立社，與民族居，百家以上則共立一社，今時里社是也。」

甫田之詩，正是大夫以下，置社以祭田神，詩謂之田祖；此乃里社，故知不在家門之內也。然大夫以下雖不得專立社，在其家門之內，實亦各自有其變相之祭地祇者，是卽祊矣。蓋家宅必占土地，各祭其家宅土地之神，是卽祊。一家之有祊，亦猶之一里之有社也。

若依此說，乃可解於「保姓受氏，以守宗祊」之語義。方本指居地，祊之所祀，卽祀其所居地之神。保姓受氏，則必有先祖，故有宗以祭。又必有家室，家室必有占地，則有祊以祭。宗、

祊連言，其本義當如此。

或疑「宗祊」之名，已見於殷墟之下辭。有曰「卽於宗」，「卽於祊」，似祊祭亦爲先祖人鬼，何謂祊祀乃地祇乎？曰：祭地祇之與祭人鬼，其間本無嚴格之界域。如「禘」爲祀遠祖之祭，又爲祀天之祭。「社」祭地，「稷」則祭人矣。殷人有社無稷，周制兼有社稷，故鄭玄以社所祭爲地神，而王肅則以爲人鬼。如春秋傳共工之子句龍爲社神，卽是人鬼也。則祊祭本爲祭地神，後乃兼及人鬼，亦復何疑？保姓受氏，世祿之家，生於斯，長於斯，老於斯，死於斯，長子孫於斯。子孫祭其家之地神，乃旁及其家之先祖，亦其宜也。

或疑如此則「宗」與「祊」又何別？曰：祭先祖於宗，然有遠祖焉，有旁支焉，凡我族之爲鬼而不克祭於宗者，則皆得祭於祊。故郊特牲曰：「直祭祝於主，索祭祝於祊。不知神之所在，於彼乎，於此乎，或遠諸人乎？祭於祊，尙曰求諸遠者與？」今以祊之爲祭，混於有廟有主之神而說之，則失其義矣。所以謂之「索祭」者，正謂其無廟無主也。郊特牲上文又云：「蜡也者，索也。合聚萬物而索饗之。」又曰：「八蜡以祀四方。」則蜡爲索祭。祊祭地神，兼及遠祖旁支，其祭亦以「蜡」爲類，故亦得謂之索祭也。蓋不知其處而求索以祭之者。而豈直祭之神而有待於求索乎？

雷下之處也。」

說文：「廂，中庭也。從广，留聲。」

徐鍇曰：「禮『其祀中廂』，今皆借『雷』字。」

月令：「中央土，其神后土，其祀中雷。」注：「中雷，猶中室也。古者複穴，是以名室為雷。」疏引庾蔚之之云：「複者，謂地上累土為之，穴則穿地也。複穴皆開其上取明，故雷之，是以後名室為中雷也。」

獨斷：「雷神在室，祀中雷，設主於牖下也。」

韋昭：「古者穴居，故名室中為中雷。」

今按：許君於文字構造與古人穴居之關係，每不能有所發明，上引其說雷字、廂字亦是一例。王筠曰：「據屋言之謂之廂，據雨言之謂之雷。」蓋古者因广穴居，其室中人居處，即有滴水，故就製字之初言，雷即廂也，義非別指。至於如庾蔚之之說，開其上以取明，當係稍後之制，未必在穴居之初即然也。

郊特牲：「社所以神地之道也。地載萬物，取財於地，故教民美報焉。家中主雷而國主

今按：如「柄」與「枋」，「祊」與「邴」，皆從方、從丙之字可以相通之證。然求之許君書，則殊不見其可以相通之理。

說文：「丙，位南方，萬物成炳然。陰氣初起，陽氣將虧，從一入口。一者陽也。丙承乙，象人肩。」

俞樾兒笈錄：「許君以榦枝字皆其本義，故多附會。丙者，炳之古文。古人居覆穴，皆開其上以取明，因有中雷之名。丙之為字，其上作一，其下作冂，其中作入，陽氣入乎所冒之中，正覆穴上受天光之象，故其義為明。月令篇：『其日丙丁。』鄭注：『丙之言炳也。』釋名釋天，廣雅釋言，並曰：『丙，炳也。』蓋以今字釋古字。」

今按：俞氏謂丙象中雷，正與余上所論祊為中雷之祭可相發明。又按：

說文：「匚，側逃也。從匚，丙聲。」（聲字衍。）

堯典：「明明揚側陋。」說者曰：側陋，「隱藏不出」義，即「逃」義。此因許書以匚字歸入匚（音奚）部，故如此說之。竊疑此字當歸入匚（音方）部，言屋室之隱藏無光處也。丙字父丙爵作

響若氏墳。』」

今按：此決非氏字之本義。劉申叔遺書古政原始篇第二篇氏族原始論謂：

古孝經緯有言：「古之所謂氏者，氏即國也。」左傳曰：「胙之土而命之氏。」古時之氏，大抵從土得名，無土則無氏矣。

又曰：

禹貢曰：「錫土姓」，土即氏也。後世以邑為氏，以官為氏，以字為氏，皆後起義，與古代以國為氏之義迥別。

今按：堯典：「方命圯族。」說文：「圯，毀也。」又曰：「山無草木曰圯。」蓋古氏族皆居山，毀其族，斯殺其居，使山無草木矣。書序：「祖乙圯於耿」，張衡思玄賦：「睹有黎之圯墳」，皆是也。氏字又作圯。

應劭曰：「天水有大坂名曰隴圯，其山堆旁著崩落作聲聞數百里，故曰圯墳。」

又按：示部「祇」字爲地神，若氏字如許君所訓，則神祇字何義從之？又說者必分別「阨」與「阨」爲兩字，則祇與祇何以可通？又如眡與眡，疵與疵，眡與眡，皆可通，則阨之卽阨，亦復何疑！

說文：「部，天水狄部，從邑，音聲。」

按：古邑名多從山，地名於旁增邑。左傳襄公二十四年：「部婁無松柏。」應劭風俗通山澤：「部者，阜之類。」呂氏春秋曰：「黎丘北部。」部字當通用陪。說文：「陪，重土。」朱駿聲曰：「重阜也。」左傳定公二年：「分之土田培敦。」禹貢：「熊耳、外方、桐柏，至于陪尾。」揚雄太玄云：「分州部。」沈約齊故安陸昭王碑文：「監督方部。」蓋部卽「邱阜」，而兼「分別布列」之義，許君說文序所謂「分別部居不相雜廁」是也。中國人分別而居，則曰某氏某氏；於四裔之分別而居，則稱之曰某部某部。後漢書南蠻傳：「其山有六夷、七羌、九氏，各有部落。」又鮮卑傳：「由是部落畏服。」及此言「狄部」，皆是也。而要之「氏」之與「部」，皆以其居高而名。

二九 釋𡵓釋厥

說文：「𡵓，木本，從氏，大於末，讀若厥。」

孔廣居說文疑義：「氏訓山岸之欲墜落者，與木本義無涉。」

徐灝說文解字注箋：「𡵓與氏本一字，中畫逗下，與丕之作平同例。」

今按：孔、徐兩說，可以正許君之譌矣。

說文：「厥，發石也。」段注：「發石，故從厂。此厥之本義。若釋言曰：『厥，其也。』此假借也。假借盛行而本義廢矣。」

今按：氏字本指阪坻，人所居處。氏下加一爲𡵓，加十爲𡵓，卽指其所居。字又作厥，從厂，厂卽阪坻穴居之象形也。氏爲「是」而𡵓與厥爲「其」，此訓當早於「發石」矣。

書堯典：「厥民隩。」孔傳：「隩，室也。民改歲，入此室處，以避風寒。」釋文馬云：「煖也。」

今按：隩訓室者，亦山居穴室，故從阜也。堯典：「仲春厥民析，仲夏厥民因，仲秋厥民夷，仲冬厥民隩。」此又偽書晚出之證。孔傳以豳詩七月「日爲改歲，入此室處」說之，不知此乃後起事。在唐堯時，謂其民隩居則可，謂改歲始居隩，疑不然也。

書禹貢：「四隩旣宅。」孔傳：「四方之宅已可居。」前漢書地理志作「四奧」。

周語：「宅居九隩。」

張衡東京賦：「掩觀九隩。」

今按：言四隩、九隩，猶言九京。凡可宅居曰隩。周語、禹貢其書雖皆晚出，然居宅稱隩，則必在山阜之上，此猶得古人居穴之遺義。孔傳云「四方之宅」，則古義昧矣。

史記封禪書：「自古以雍州積高，神明之隩。」

高士傳：「巢父以樹為巢，而寢其上，故時人號曰巢父。」

今按：當唐堯之時，中國尚有夏居櫓巢之俗。巢父高士，而亦寢處於櫓巢，此亦如戰國時南郭子綦之居山穴也。縱謂巢父居樹，然豈有一家一族一羣而皆為巢居樹乎？故知世傳巢居之解，亦失其本義矣。湯放桀於南巢，後其地為居巢，竊疑其地之得巢名，正猶商丘之稱宋。湯居商丘，其地文化高，已知架木為室，故地名宋。而放桀於南方之巢地，其地則尚居櫓巢也。則知古人有巢居之俗，亦可多方以證矣。

應劭風俗通云：「尚書：『民乃降丘宅土。』堯遭洪水，萬民皆山棲巢居，以避其害。禹決江疏河，民乃下丘，營度夷塏之場而邑落之。」

今按：據應氏文，巢居亦山居也。

爾雅釋獸：「豕所寢，櫓。」

廣韻：「櫓，音鄧，豕所寢也。」

方言：「豬檻及薈曰櫓。」

定。禹與啟之在當時，其殆如鮮卑之有檀石槐、契丹之有阿保機乎？孟子說之曰：

昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩。三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲、訟獄者不之益而之啟，謳歌者不謳歌益而謳歌啟。丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能繼承禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。……皆天也，非人之所能為也。

由是說之，前王既崩，後王攝位三年，眾情不愜，因得別從賢者。若其所從而為前王之子，則君位世襲之制，即由此漸立也。

更據孟子之言推之，則當時所謂「三年之喪」，其意義並不在前王之子之居喪三年，而實在王位候補人之「居攝三年」也。及傳子之局既定，而前制遺迹尚有存者，故曰「君死，聽於冢宰三年」，於是乃有所謂「三年之喪」，而其精神則已全失矣。惟如伊尹之放太甲，則猶稍有古制之遺意耳。（據此言之，則儒家主行三年之喪，尚不得古人真義，更何論其「託古改制」！否則孟子此段文字，重在君位之禪讓，並不重在三年之喪；既出孟子託古偽造，不應如此造法。）

曰：然則舜「放堯偃朱」之說如何？余曰：此必先傳堯舉舜，二十八載始死，故後人造爲「放堯偃朱」之說以譏儒。若先有「放堯偃朱」之事，儒家託古，何乃託之於「放堯偃朱」之舜？且苟言儒家「託古改制」，則孔子雖言堯、舜，並不主廢王位之世襲。孔子既不欲改此制，何必多造一謊而託此古？孟子明言舜傳禹，禹傳啟，皆天而非人，則孟子亦並不主改世襲之制爲禪讓也。

余讀堯典，其文雖成於後人，其傳說之骨子，則似不得謂全出後人捏造。如曰：「納於大麓，烈風雷雨弗迷」，漢人不得其解，則以「大麓」爲「總錄」焉。輒近餘杭章氏爲神權時代天子居山考、專制時代宰相用奴考，而「大麓」眞義始顯。此不得謂後儒之託古矣。堯典言「巡狩」，乃游牧時代大人集諸部落會獵之制也。春秋此制猶存。匈奴「秋，馬肥，大會蹕林」，亦應如之。以巡狩而「封禪」，則因會獵而有祭祀也。

（匈奴又於歲五月大會龍城，祭其先、天地、鬼神。「封禪」特一種野祭之禮耳。）因封禪而有「明堂」，明堂在野，其制近穹廬，故有「辟雍」，則幕野者挖四溝以避雨水也。（清儒考「明堂」者，自阮元之說出而始近情實。）後人不得其說，而緣飾之以理想之高義。

更後之人益不得其說，則謂全屬古人之妄造。古今人不相遠，豈應古之學人專好造謠乎？

古人言堯、舜陶漁及舜浚井、治廩諸故事，殆亦如烏桓「大人各自畜牧營產，不相徭役」之

意。（後漢書烏桓傳。）陳相稱許行之言，亦謂「神農與民並耕而食」，其傳說來源非全無因，而後人各以意粉飾說之，遂致多歧。孟子「牛羊父母，倉廩父母，二嫂使治朕棲」，此等語定亦有受。若孟子自造，恐無如此意境。近人全認傳說爲偽造與說謊，治古史宜多所窒礙也。

（本篇初刊於民國二十四年一月北大史學雜誌第一卷第一期；

二十九年一月五日改定，復載於古史辨第七冊下編。）

鮀的異聞

讀過尚書、史記的人，都曉得鮀是治水九年無功，爲舜所殛。但是我讀楚辭，覺得詫異。離騷記女嬃的話說：

女嬃之嬋媛兮，申其詈予，曰：「鮀婞直以亡身兮，終然殒乎羽之野；汝何博謬而好修今，紛獨有此姱節？」

則鮀之死是爲婞直，不爲治水。九章惜誦裏也說：

晉申生之孝子兮，父信讒而不好。行婞直而不豫兮，鮀功用而不就。

則鮀之治水無功，並非他不能治，乃是他行婞直而不猶豫，所以見殺，遂致功不成就。

考諸韓非子外儲說右上說：

堯欲傳天下於舜，鯀（同鮒）諫曰：「不祥哉！孰以天下而傳之於匹夫乎？」堯不聽，舉兵而誅殺鯀於羽山之郊。

照此看來，鮒之爲人真是倖直。又考諸呂氏春秋行論說：

堯以天下讓舜。鮒爲諸侯，怒於堯，……召之不來，仿佯於野，以患帝。舜於是殛之於羽山。……禹不敢怨，而反事之。官爲司空，以通水潦，顏色黎黑，步不相過，竅氣不通，以中帝心。

這是說禹見父親殺死，所以嚇得格外出力。吳越春秋上則說禹之竭力治水，因爲：

傷父功不成。

可見鮒是因爲見殺所以不成功，並非治水無功而見殺。難怪屈原要爲鮒不平，「呵而問天，以滌憤懣」了。

阻窮西征，巖何越焉？化為黃熊，巫何活焉？咸播秬黍，莆蘆是營。何由并投，而絃疾修盈？

服艾盈要，幽蘭解佩；糞壤充幃，申椒不芳；秬黍與莆蘆并投，宜乎魼要因修盈見疾了！一化黃熊，萬劫不復，雖有神巫，怎好叫他重活呢？我們千載之下，那禁得爲吾屈大夫一掬此同情之淚？後人悲前人，因使後人重悲後人，而視天夢夢，就不免要生「呵而問之」之想。古人是非，我們曉得盡幾許？只幸屈大夫還博得「忠臣」二字，比較「方命圯族」的魼，便宜多了！

（民國十一年十二月十二日作於集美；原載十

二年二月三日上海時事新報學燈副刊。）

衛為狄所滅，東徙渡河，野處漕邑，齊桓公攘戎狄而封之。文公徙居楚丘，始建城市而營宮室。

這裏所謂「野處」，便是左傳上的所謂「廬」。大概只是暫時支著篷帳的意義。那種野處而廬的情形，本來當時游牧民族全都如此；而耕稼部落，為要防免游牧人的侵掠，不得不在他們居住的四邊，築一長牆以自衛。穀梁傳說：「城為保民為之也。」（隱七。）（我又疑心耕稼民族的築城，有兩種用意：一是防游牧人的掠奪，而另一是防水災之潰沒。所以有繇始築城的傳說。滅國的「滅」字，本義也是大水的潰沒，而借用為被敵人突破。）在當時他們一個部落，外面圍著一個土圈泥牆的，便是所謂一個「國」。「國」的觀念，只相當一個城圈子。（左傳隱元年「大都不過三國之一」，以至孟子「徧國中無與立談者」，「國」字的含義，全都是一個城圈。）「國」字意義的較擴大的，則連其四郊言之。如齊語管子所謂「參國伍鄙」之制是。又擴大則為「邦國」，如周官「惟王建國，以佐王治邦國」是。與秦以後所謂「國」不同。則那時的所謂「封土建國」，自然和秦以後的所謂「封土建國」不同了。

從前人統計春秋經傳，說有百七十國，這便是說有百七十個土圈子。在春秋時的疆域，大概說來，西邊秦國，地不到甘肅、四川。南邊楚國，地不到湖南、江西。（楚地春秋時只在江北，不及江）

南。）北邊晉國，地不到太原。東邊齊國，地不到河北。在這範圍以內，錯錯落落，前後有百七十國，而戎狄還在外。當時所謂「戎狄」，也並不是遠遠地處在塞外邊土，像秦、漢時的樣子；當時還有一種華、戎雜處的局面。而所謂諸夏與戎狄，也並不是血統種姓上有著嚴格的區分，而只像是一種生活狀況、經濟狀況的不同。大抵耕稼城郭的便是「諸夏」，游牧流蕩的便是「戎狄」。晉文公的母親大戎狐姬，明明亦是姬姓，所以當時人說「男女同姓，其生不蕃」，而晉公子居然能享大年，便目爲異徵。晉國的姜戎氏，也說他們是四岳之苗裔，明與齊國姜姓同種。在其間有一支日漸強盛的部族，便是周。他們逐次擴展他們的勢力，向東方遼廓的平原上來，一步一步的移植，散漫地在各處建立著幾十百個墾域和居地。（自然東方原來也有不少城郭居民如殷商，即後來的宋國等。此處大概地說。）他們各處的墾域，全都築起長牆土圈自衛，便是所謂「國」。而這土圈與邢土圈之間卻還是各不相關的棄地，任著原有的游牧人飄忽往來。這大概是西周以來的所謂「封建」，而到春秋時代還是這樣。

了，姓的效用也失了，所以晉獻公娶狐姬，又娶驪姬；魯昭公娶吳孟子；到戰國以後，女子似乎也不復稱姓了。「姓」和「氏」是同樣簡單的把居地來識別種姓的一個稱號。古孝經緯有云：

古之所謂氏者，氏即國也。

也說氏是和居地有關。如介之推、燭之武等，無封地的平民亦以所居爲別，這可說是民間的氏。春秋各國的大夫，漸漸地稱氏的多了，便是證明他們漸漸地得有世襲的采邑和爵位；而同樣證明那時的各國也漸漸地在進展他們的封建，即是他們國家的展擴和分裂。他們那樣地展擴，使得他們墾土日廣，在原有的土圈（「國」。）的四周，又逐次建築了幾許較小的土圈。（「郡」和「邑」。）而他們「國」的觀念，也遂漸次擴大，漸次轉變，使他們覺到國並不在一個土圈之內，而漸次形成以後的所謂「國」的觀念。在魯莊公的二十八年：

晉侯使士蒍為二公子築蒲與屈。（見僖五年傳。）

梁五與東關嬖五說：

這裏所謂「附庸」、「陪敦」、「僕墉」，經孫詒讓、王國維考釋，知是一事。大概西周初年定制，只有周、召大國，纔特訂有附墉。附墉只是在大土圈（「國」）的附近有小土圈，（「墉」）。此等小土圈又稱「別封」；而其他小一些的諸侯，則是不准有而且不能有的。所以魯頌上特地自誇說：「錫之山川土田附庸。」而衛祝佗也要鄭重自稱「分之土田陪敦」以見優異。若其時封國均可有附庸，便不得如此說。可見周初封建，所謂「國」的大體上只限於一個土圈，是無疑的了。此種形勢，一到春秋便激烈變動。一面是相互并吞，一面是勤於城築。一個國家絕不限於一個土圈。因此「附庸」兩字的意義，也隨著變換。要而言之，必須經過西周四百年的逐漸封建，纔成春秋初年的局面。又必經過春秋二百四、五十年的急劇戰爭，相互併吞與拓殖，纔成戰國初年的形勢。又須經過戰國二百多年的竭力經營，纔始造成戰國晚年類似於後代式的戰鬥國家。這其間有八百年的長期歷史。必須注意於此長期間的一般經濟狀況之推進，始可瞭解周初封建是甚麼一回事。

現在讓我用一淺譬結束本文。先秦的封建，譬如下圍棋般，西周時代只在四角乃至腹部的緊要地點遠遠布了幾十顆勢子。到春秋時代，又從那些子的周圍逐漸四散分布，漸漸湊成幾塊殺局，便是戰國。到秦代統一，則如棋枰上的子已布滿了。以後雖說有戰爭騷亂，人口劇減的時

環境之制限，勝過人物心力之創進。換言之，其時中國歷史之主要動力，其依賴於地理性之自然刺激者，猶勝於其依賴於人物性之德慧領導。故古史人物在歷史上之活動，亦每見其爲富於傳說性或神話性，未可以史家考證方法，一一證實之。惟就中國古史言，則與其謂之是「神話」，不如謂之是「聖話」。因中國古代人觀念，聖人地位，早已超越於神之地位之上也。故中國古史，堯舜禹湯文武歷聖傳統之傳說，爲後代儒家常所稱道者，與其謂之是富於神話性，更不如謂其富於聖話性之遠爲允愜。因堯舜禹湯文武諸聖之在中國古人觀念中，確是聖而非神。所謂聖人者，乃人文歷史中之傑出人物，而並非自然界之神。換言之，中國古人，早認爲人類歷史之演化與創進，其主要動力，在人不在神；此所以當稱之爲人文的歷史觀也。惟此諸聖，其在中國古史上之真實地位，則恐不能與後世人物相提並論。因其時中國歷史動力，尙當歸屬之於氏族性、集團性、地區性，爲一種自然之演進，而尙未能躍進達於因個人之動力而影響歷史之時代；而後人特以此諸聖人爲其時歷史演進之代表，此乃後人之觀念，非屬當時歷史之真相。故此諸聖之歷史活動，僅當稱之爲中國古史中之聖話，未可一一遽視之爲當時之信史也。今若論人物個性之在歷史活動中，明顯居有主動地位，而此等歷史，又確可視之爲信史者，就中國古史言，其人其事，皆當自周公始。

一天下。其尊王賤霸之說，雖若有異於孔子，而就實論之，則孟子之尊大一統之意見，則猶是承周公、孔子而來。此亦可謂孟子與周、孔，易地則皆然也。

再試縱言之，中國文化，實多有其獨特奇偉之成績，爲並世其他民族所弗逮者。舉例言之，如其在政治上，能創建一大一統的國家，此即其獨特奇偉之成績之一端也。中國古史，自西周以下，可謂開始有封建之一統。秦漢以後，乃開始有郡縣之一統。嚴格言之，自周以前，夏、殷兩代，其時則仍是氏族之分立，一循自然之演進，多受地域之限制，在實際上，固未嘗有所謂一統制度之創建，與一統政治之存在。有之，則必自周公始。此實周公在中國古史演進中一絕大貢獻也。

言周公封建，又必連帶及於周公之定「宗法」。蓋周公之封建制度，其主要精神，實寄託於其所定之宗法。此在近人，亦多能言之。然不知周公封建之主要義，實在於創建政治之一統性；而周公定宗法之主要義，則實爲社會倫理之確立。而尤要者，在使政治制度，俯就於社會倫理而存在。故政治上之一統，其最後根柢，實在下而不在上，在社會而不在政府，在倫理而不在權力也。而就周公定宗法之再進一層而闡述其意義，則中國社會倫理，乃奠基於家庭。而家庭倫理，則奠基於個人內心自然之孝弟。自有個人之孝弟心而推本之以奠定宗法，又推本之以奠定封建；

於殷，殷既墜厥命，我有周既受。我不敢知，曰：「厥基永孚于休。若天棐忱。我亦不敢知，曰：其終出于不祥。我亦不敢寧于上帝命。」「天命不易，天難諶，乃其墜命。」其在多方又有之，曰：「洪惟圖天之命，弗永。惟帝降格有夏，有夏誕厥逸，天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯。今至於爾辟，弗克以爾多方享天之命。」此可謂是周公之天命觀，同時亦即是周公之歷史觀也。後世儒家，遂本此而有「天人合一」之論。天人合一，亦爲中國文化傳統一主要之觀點。故司馬遷作史記，亦曰：「將以明天人之際，通古今之變。」蓋本人事而卽可以測天心，而天命則惟德之歸。司馬氏所謂通古今之變，其大義則不越乎此矣。故孔子曰：「天生德于予。」又曰：「天之將喪斯文也，後起者不得與于斯文也。」曰德曰文，如是則宗教信仰轉而爲人文精神。而世運之轉移，乃一本之於人心之所歸嚮。而人心之所歸嚮，又可反而求證之於吾心之內德。此乃中國儒家傳統大義，亦卽我所謂人文歷史觀之主要大義也。故周代文、武二王，雖身爲王者，而制禮作樂之功，實出於周公。周公雖不居王位，而固有聖人之德矣。故周公實以一身而繫世運之興衰也。今孔子雖無位，不爲王，而孔子則心儀周公。在孔子之意，豈不謂德之所在，卽天命之所在；而天命之所在，卽世運之所由主宰乎？故孟子遂有「聖人名世」之論。此下直至宋儒，亦有「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲後世開太平」之說，皆此一義之相承也。此之

周公封建宗法之制之所昭示於後人之又一大義也。

中庸又曰：「郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」此其說又見於孝經，曰：「昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。」孝經作者，以配天、配帝，分別繫之於后稷與文王，其語顯屬晚起，即據中庸而可證；在中庸固猶不以天與上帝分別而二之也。而郊祀、宗祀之禮，則其制應始於周公。宗祀文王之說，既具闡如上述，而郊祀后稷，其義又可得而推論者。請舉生民之詩而再說之。

夫周人之尊奉后稷爲始祖，而后稷以前，已有周人之社會矣。即以生民之詩證之。后稷之母曰姜嫄。雖曰「履帝武敏歆」，后稷由帝感生，然不謂姜嫄之無夫，與后稷之無父也。夫既曰「誕實之隘巷，牛羊腓字之。誕實之平林，會伐平林。誕實之寒水，鳥覆翼之。」是則后稷之生，不僅有家室，並有巷居焉，有牛羊焉，有平林焉，有牧人焉，有樵夫焉；生人百業之俱有，而何曰「厥初生民，時維姜嫄」乎？及后稷之長成，藝之荏菹禾役，麻麥瓜瓞。是諸種者，固已先后稷之生而既有藝之殖之者矣。此亦即生民之詩而可證。然則又何俟乎后稷之誕生而周人乃有其始祖乎？然則周人之崇祀后稷爲始祖，又必有其說矣。

自宗教家言之，人類爲上帝所創造。自科學家言之，人類由猿猴而演化。而自中國傳統文化

之人文歷史觀而言，則無論宗教、科學家言，此等皆屬「原始人」。人類原始一本自然，尙不屬於人文歷史之範圍。故自人文歷史觀之立場言，則人類文化始祖，亦已爲一「文化人」，必爲於人類文化歷史創始有大功績之人，是即中國古人所謂之「聖人」也。故自自然歷史言，人類之遠祖乃出於天。自人文歷史言，則人文之始祖必當爲聖人。周人之尊后稷爲始祖者，猶其尊文王爲始受命之祖，此皆有禮文之深意焉。故後之儒家言禮文之所本，必本之於周公，尤當於此等處深細闡之也。

抑后稷之爲周之始祖，則既有其說矣，而崇后稷以配天，又曰：「郊社之禮所以事上帝」，又何說乎？蓋后稷教稼穡，爲創始人文歷史一大事，而人文亦本出於自然。此又中國文化傳統所謂天人合一，爲人文歷史觀之一主要觀點也。自宗教言，稼穡亦出上帝恩典，五穀亦盡爲上帝所創造，此若皆無關於人事。自科學言，稼穡乃出人類之智慧，人類必憑此智慧，以戰勝自然，而創出文化，則文化若正與自然爲敵對。而自中國傳統文化之人文歷史觀之立場言，則人類文化之大原，亦一本於天心。惟天不親教民以稼穡，而必假手於聖人焉。故人類社會而有聖人之降生，此亦皆由於天意。換言之，「人文」必不能逃離於「自然」，人文社會之有傑出人物所謂聖人者之誕生，其事亦自然所賜與。此其說，即觀於生民之詩之誦述后稷誕生之種種神異而可證。故中

國儒家之人文歷史觀，既分別人文於自然之外，又必推本人文於自然之內。中國人之尊天而重聖，凡以見天人之合一，在天則不與聖人爲同憂，在聖人則必與天爲同德。凡後世儒家之所陳義甚高，而在生民之詩，周公之尊奉后稷爲周人之始祖者，亦居然可尋其淵源之所自矣。故郊祀后稷，所重在人類之報本復始，而人之所以事天之道亦從可見矣。宗祀文王，所重在爲天下國家之必主於文德，而人之所以治人之道，亦因而可見矣。故周人之郊祀后稷而宗祀文王者，此雖周人之「親親」，而「尊賢」之意亦從而并見焉。親親之與尊賢，亦即自然與人文之兩大本。天人合一之義，亦當并此二者而始見也。

中庸又言之，曰：「爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者人也，親親爲大。義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」故周公之制禮，其定宗法，崇祀后稷、文王，固不僅於親親，而亦有尊賢之意焉。不僅於治人，抑亦有事天之道焉。故曰：「明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。」

周公制禮作樂，復有一大端，當特別提出者，即「井田」之制是也。井田之制，其詳已不可以確說。然既有封建，有宗法，則不能無井田。此三制，實一體也。既曰封土建國，則必有田。既曰收宗恤族，則必有田。既曰禮重等殺，則田必井。井田既分配於一宗一族，則必不爲農奴。

與夫七十子後學者論禮之篇籍，如今小戴禮記之所收，亦必常心儀有周公其人，與夫其及身之所創制，而後始可以探求其最後之歸趣，與其論旨之確然有所指證，而見其爲不虛發焉。及於漢代諸儒，莫不重春秋。春秋，經世之書也，而尤必以公羊爲大宗。後世治公羊之學者，亦必心儀有周公其人，與夫其及身之所創制，而後可以確然有會於當時公羊家之論旨之所終極，而確然見其有可以實措之於當時民物人生之大全也。

中國儒家，西漢以下，自董仲舒迄於王通，皆可謂能心儀周公其人，與夫其及身之所創制者。故莫不於當世之大經大法，有其規爲與措施焉。下逮宋儒，乃始論仁重於論禮，治易重於治春秋，尊孟子重於尊周公，講心性之學重於講治平之道；而自宋以下，中國文化乃亦不期然而若有所轉嚮。迄於今日，封建、宗法，乃懸爲詬病中國傳統文化者之莫大口實。而井田之制，則羣舉以爲疑古之一端。而周公之爲人，與夫其及身之所創制，即治史者亦皆忽視，若謂其乃已陳之獨狗，無深究之價值矣。本篇爰特粗發其宗趣之大者。至於精密之考據，牽連之發揮，此乃專門治史之業，非本篇所能詳也。

（民國四十五年爲慶祝蔣介石總統七十誕辰作，刊載於中國學術史論集第一輯。）

讀詩經

一 經學與文學

詩、書同列五經，抑爲五經中最古、最可信之兩部。儒家自孔、孟以來，極重此兩書，常所稱引。後世又常目詩三百爲中國文學之祖源，認爲係集部中「總集」之創始。此兩說義各有當。惟經學、文學性質究有不同。班氏漢書藝文志，以五經爲古者王官之學，乃古人治天下之具；故向來經學家言詩，往往忽略其文學性。而以文學家眼光治詩者，又多忽略其政治性。遂使詩學分道揚鑣，各得其半，亦各失其半。求能會通合一以說之者，其選不豐。本篇乃欲試就此詩經之兩方面綜合說之。竊謂治中國文學史，言中國文學原始，本篇所陳，或是別開新面。而就經學言，亦期能擺脫相傳今古文家法、漢宋門戶之拘縛，與夫辨訂駁難枝節之紛歧，就古人著作眞意，扼

公、召公取風焉，以爲周南、召南。」高誘注：「南音，南方南國之音。」蓋南音卽南風也，故二南列於風始。南音可稱爲南風，雅音豈不可稱爲雅風或西風乎？故知風、雅二字所指，亦實無大別。

風、雅、頌三字之原始義訓如上述。其可以相通使用之例證，卽求之詩中亦可得。如大雅崧高之詩明有之，曰：「吉甫作誦，其詩孔碩，其風肆好，以贈申伯。」小雅節南山之詩亦有之，曰：「家父作誦，以究王誼。」此所謂「作誦」，猶「作頌」也。解者疑雅不可以言頌，故鄭箋節南山則曰：「作此詩而爲王誦。」毛傳崧高則曰：「作是工師之誦。」又大雅蒸民之詩亦曰：「吉甫作誦，穆如清風。」箋云：「吉甫作此工歌之誦。」然工歌所誦者是詩，作誦卽是作詩，不當曰「作詩爲王誦」，亦不得曰「作是工師之誦」。誦卽指詩，誦又通頌。如左傳聽輿人之頌：「原田每每，舍其舊而新是謀。」則是刺詩亦可言頌，更何論於諫？更又何論於稱美之辭？是風、雅皆得言頌也。卽曰頌是「美盛德之形容」，則頌亦是詩之賦也。凡形容其人其事而美者，可曰頌，其刺者何獨不可曰頌乎？故「誦詩」亦得曰「賦詩」也。至曰「其風肆好」，蓋言其詩之音節甚美也。故曰：「吉甫作誦，其詩孔碩，其風肆好。」詩指其文辭，風指其音節，皆言此誦此頌也。然則風、雅、頌三字，義訓本相通，凡詩應可兼得此風、雅、頌之名，豈不卽於詩而

大，故凡此諸詩，宜以鹿鳴爲首。亦可知此諸詩之編製，亦自以鹿鳴爲首也。鹿鳴之詩，卽非作於周公，亦必周公命其同時能詩者爲之，其事亦可想見。今試設思，當時四方諸侯，既來助祭於周之宗廟，親聆清廟之頌，退而有大朝會，又親聆大雅文王之詩。於是於其離去，周天子又親加宴饗，工歌鹿鳴之詩以慰勞之。既曰：「我有旨酒，以燕樂嘉賓之心。」又曰：「人之好我，示我周行。」其殷勤之厚意，好德之虛懷，豈不使來爲之賓者，各有以悅服於其中，而長使之有以盡忠竭誠於我乎？故必知鹿鳴之爲小雅始，其事乃與清廟爲頌始、文王爲大雅始之義，相通互足，而成爲一時之大政。而後周公在當時「制禮作樂」之真義乃始顯。至於其下四牡、皇皇者華諸篇，既不必出於一手，亦不必成於一時，要皆師鹿鳴之意而繼之有作，其大體亦自可推見，誠可不必一一爲之作無證之強說也。

又按左昭十年傳：「魯始用人於亳社，臧武仲在齊聞之，曰：『周公其不饗魯祭乎？周公饗義，魯無義。』」詩曰：『德音孔昭，示民不忒。』忒之謂甚矣。」「德音孔昭」二語見鹿鳴。魏源詩古微因謂：「臧武仲以鹿鳴爲周公述文王詩。」竊謂據此而謂臧武仲以鹿鳴爲周公詩，或之可也；謂其述文王，則殊未必信。舊說又以天保以上爲文武治內，采芣以下三篇爲治外；此皆不足深信者。有既知頌始清廟，大雅始文王，皆周公營洛邑、制禮作樂時所創製；豈有小雅鹿鳴諸詩

定關雎爲風始之說不可信也。

後儒論關雎，莫善於宋儒伊川程氏。其言曰：「關雎，后妃之德，非指人言。周公作樂章以風化天下，自天子至庶人，正家之道當然。其或以爲文王詩者，言惟文王后妃，足以當此。」清儒戴震亦曰：「關雎，求賢妃也。求之不得，難之也。難之也者，重之也。周南首關雎，召南首鵲巢，明事之當然，無過於此。關雎之言夫婦，猶鹿鳴之言君臣。歌之房中燕饗，俾人知君臣夫婦之正，非指一人一事爲之也。」然後人又有謂古人絕無言周公作關雎者，魏源詩古微云：「國風不應有王朝公卿之作，但作自風人，采自周公分陝之時，定於周公作樂之日，故世說亦以關雎爲周公作。而晉時魯、韓尙存，當有所本。」竊謂魏氏此說，謂國風不應有王朝公卿之作，語實有誤；其辨詳下。至謂關雎定於周公之時，卽上引呂氏春秋亦已明言之：「周公、召公取風焉，以爲周南、召南。」此先秦舊說，豈不猶早於漢儒之有魯、韓家法乎？則縱謂關雎非周公親作，亦必是周公采之於南國之風。其所采恐亦以音節爲主，而其文字，則必有潤飾，或所特製，而建以爲風始也。

匡衡之疏又曰：「臣竊考國風之詩，周南、召南，被聖賢之化深，故篤於行而廉於色。」蓋文王之時，三分天下有其二，以服事殷。其時二南疆域已爲周有，故周公采二南之樂風以爲詩，

於明堂，以配上帝。」漢書郊祀志亦云：「周公相成王，王道大洽，制禮作樂；郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。四海之內，各以其職來助祭。」此乃周公制禮作樂之最大綱領，其事已詳論在前。故知周人之祖后稷，必自周公斷之也。即謂周人之祖后稷，事在周公前，然必至於周公而其制始定。禮樂既作，其義大顯，此則據於詩而可知。故知周人以文王爲始有天下，與其以后稷爲始祖，皆一代禮樂之大關節所在，其事非周公則莫能定也。

故周頌清廟之什有思文，其詩曰：「思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪爾極。貽我來牟，帝命率育。無此疆爾界，陳常于時夏。」蔡邕獨斷有云：「思文，祀后稷配天之所歌也。」是清廟之後，繼之有文王，正猶思文之後，繼之有生民也。蓋后稷之德之所以克配彼天者，由其教民稼穡，使民得粒食。四海之生民，則孰不有賴於農事以爲生？而后稷乃發明此農事者，既已因其所發明以徧養夫天下之民，故凡天下之民，亦不當復有此疆爾界之別，惟當以共陳此常功於斯夏爲務也。故依周公之說，周人之有天下，近之自文王，遠之自后稷，皆以文德，率育斯民，其德足以配天，故得膺天命而王。則苟知畏天者，自知無與周爭王之可能也。中庸又言之曰：「郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」蓋人孰不有先，人孰不戴天；而周人之先，克配彼天，則宜其有天下，而天下人亦自

則歛豳頌，擊土鼓以息老物。」乃有所謂豳雅、豳頌之稱，而後儒莫知其何指。鄭康成卽以七月一詩分屬風、雅、頌爲三節，後儒多疑之，謂其決不可信。惟宋翔鳳辨之，曰：「迎寒暑則宜風，故謂之豳詩；祈年則宜雅，故謂之豳雅；息老物則宜頌，故謂之豳頌。鄭君於詩中各取其類以明之，非分某章爲雅、某章爲頌也。」胡承珙亦曰：「細釋註意，蓋篇章於每祭皆歌七月全詩，而取義各異。」宋、胡之說，殆爲得之。竊謂風、雅、頌之分，本分於其詩之用。周公爲七月，其事尙在有風、雅、頌之前；故七月一詩，在周公創作之時，本無當屬於風、雅、頌任何一體之意。而後人特樂用此詩，亦因此詩既爲周公之作，而周人重農，上自天子，下迄民間，於農事既有種種之禮節，七月之詩，乃遇事而用之；其爲用之廣，今雖無可一一確指，然猶可想像。周官縱出戰國晚年，然豳雅、豳頌之說，疑亦有其來歷，不得以後世失傳，遂攢之於不論不議之列也。

朱子詩集傳論此云：「豳雅、豳頌，未見其篇章之所在，故鄭氏三分七月之詩以當之；其道情思者爲風，正禮節者爲雅，樂成功者爲頌。然一篇之詩，首尾相應，乃剝取其一節而偏用之，恐無此理。或疑本有是詩而亡之，或又疑但以七月全篇，隨事而變其音節，以爲風、或雅、與頌，則於理爲通，而事亦可行。如又不然，則雅、頌之中，凡爲農事而作者，皆可冠以豳號；其

說具於大田、良耜諸篇，讀者擇焉可也。」今按：朱子以楚茨諸詩爲豳之雅，噫嘻諸詩爲豳之頌。此諸詩雖言田事，固未見有豳稱，實難依據。然朱子說經如此等處，備列異說，不加論定，存疑待考，實最可法。周官籥章之文，如鄭君之徧通齊、魯、韓、毛四家，於此亦僅能推測說之，豈有後人去古愈遠，而轉可必得一定說者。正爲定說之不可必得，而後參酌眾說，擇一而從，此亦後人說經所宜有。且朱子之說，可謂已導宋、胡之先路矣。乃皮錫瑞氏經學通論，拘守今文家法，輕蔑周官，謂此等皆無裨經義，其眞僞是非，可以不論；治經者當先掃除一切單文孤證疑似之文，則心力不分，而經義易晰。此若言之成理，然又何知其無裨經義而一切置之乎？故此終非說經之正途也。

朱子所謂「隨事而變其音節」云云，孫詒讓周禮正義又申說之，云：「風、雅、頌以體異，而入樂則以聲異。此經云吹豳詩者，謂以豳之土音爲聲，卽其本聲也。吹豳雅者，謂以王畿之正音爲聲。吹豳頌者，謂以宮廟大樂之音爲聲。其聲雖殊，而爲七月之詩則一也。」今按：詩之入樂，風、雅、頌之爲聲必異，此亦無可疑者。惟周官此章云籥章「掌土鼓豳籥」。小戴禮明堂位有曰：「土鼓、蒯桴、韋簫，伊耆氏之樂。」馬瑞辰曰：「籥章以掌籥爲專司，故首言豳籥。蓋籥後世始用竹，伊耆氏止以韋爲之，豳籥卽韋籥也。不曰韋而曰豳，蓋豳人習之。」馬氏此說殆是。

此蓋邠人習俗，以土鼓鞀籥祈年，周公居邠，觀其俗而有感，作爲七月之詩，而仍以土鼓鞀籥入樂也。此邠樂之所爲異於雅，而與二南同列於風詩也。其後雖迎寒暑、祈年、息老物皆歌七月，若有類於風、雅、頌之各有其用，然同是土鼓鞀籥，則其音終近於邠人之土風，並不能如西周之雅、頌。孫氏之說，疑未是也。

抑猶有說者：周官明曰邠詩、邠雅、邠頌，固未言邠風也。蓋邠詩之成，其時最早，猶在風、雅、頌分體之前。自有四始，詩分雅、頌、南、邠，前三者皆屬於王室，惟邠詩則爲周公之事，故以附之雅、頌、南之後，其時宜不名爲邠風。至其附編於國風之後，事益後起。凡此均已詳論於前。然則周官作者或謂邠詩體近雅、頌，故遇其用近雅者稱邠雅，用近頌則稱邠頌；而其本稱則僅曰邠詩，固未呼之曰邠風也。此亦近似臆測無證，姑述所疑以備一說。因其與討論詩之分體與編製有關，故不憚姑此詳說之也。

七 詩之正變

繼此請言詩之美刺正變。漢書禮樂志有云：「昔殷、周之雅、頌，乃上本有娥、姜嫄、高、

疑其皆屬衰世晚出之詩，而懷疑及於詩有四始之大義，則所失實遠耳。

抑又有說者：如小雅小旻之什，多臣子自傷不偶，各寫遭際，各抒胸懷，此固未必是刺，而要之是詩之變。又如都人士、桑扈兩什，其間已盡多風體。此亦見文章之變，關乎氣運，卽此可見小雅之益變而爲風；而風詩之後起，亦於此而可知矣。

請繼此論變風。夫詩之初興，有頌、有雅、有南，南亦謂之風，於是而有四始，如是而已。

雅、頌既無所謂正變，風亦無所謂正變也。自豳之七詩列於南後，雅有正變，而豳亦目之爲變風焉。然風有正變，猶無國風之稱也。顧亭林日知錄謂：「南、豳、雅、頌爲四詩，而列國之風附焉，此詩之本序也。」顧氏又謂二南、豳、大小雅、周頌，皆西周之詩，其餘十二國風，則東周之詩也。顧氏以南、豳、雅、頌爲四詩，固失之；然其論十二國風後起，則甚是。蓋諸國有詩，其事皆在後。其先列國本無詩，則烏得有國風之目乎？俟諸國有詩，乃有國風之目，以附於二南，遂謂二南亦國名，此又失之。國風既後起，故其詩雖各有美刺，亦皆列爲變風也。

八 詩三百完成之三時期

故今詩三百首之完成，當可分爲三期。第一期當西周之初年，其詩大體創自周公。其時雖已有風、雅、頌三體，而風僅二南，其地位遠較雅、頌爲次，故可謂是詩之「雅、頌時期」。此時期卽止於成王之末，故曰「成、康沒而頌聲寢」也。成、康以後，因無頌，因亦無雅；蓋雅、頌本相與以爲用，皆所以爲治平之具，政教之本；今治平已衰，政教已熄，故成、康以後，歷昭、穆、共、懿、孝、夷之世皆無詩也。其第二期在厲、宣、幽之世，此當謂之「變雅時期」。其時已無頌，而繼大小雅而作者，皆列爲變雅。蓋詩本主於頌美，而今乃兼美刺，故謂之變也。幽詩之在西周初期，當附於南、雅、頌之末，至是乃改隸於二南而目爲變風焉，此殆因有變雅，故乃謂之變風也。其第三期起自平王東遷，列國各有詩，此時期可謂之「國風時期」，亦可謂之「變風時期」。至是則不僅無頌，而二雅亦全滅，而風詩亦變。至於益變而有商、魯之頌，其實則猶之同時列國之風之變而已爾。而居然亦稱頌，則誠矣見王政之已熄也。

抑余於變風、變雅猶有說。毛傳國風序有云：「一國之事繫一人之本謂之風，言天下之事、形四方之風謂之雅。」孔疏云：「一人者，作詩之人。其作詩者，道己一人之心耳。要所言一人之心，乃是一國之心。詩人覽一國之意以爲己心，故一國之事繫此一人使言之也。但所言者，直是諸侯之政行風化於一國，故謂之風，以其狹故也。言天下之事，亦謂一人言之。詩人總天下之

心，四方風俗，以爲己意，而詠歌王政；故作詩道說天下之事，發見四方之風，所言者乃是天子之政施齊正於天下，故謂之雅，以其廣故也。」今按：朱子曰：「頌用之宗廟，雅用之朝廷，風用之於鄉人及房中之樂。」又曰：「正小雅，燕饗之樂，正大雅，會朝之樂，多周公制作時所定。」其說是矣。然朱子之說，可以說詩之正，未足以說詩之變也。如毛氏之說，則正所以說詩之變，而亦未足以說詩之正。當周公之制作，爲王政之用而有詩，則未有所謂詩人也。逮於詩之變而詩人作焉。彼詩人者，因前之有詩而承襲爲之，在彼特有感而發，不必爲王政之用而作也。故謂之雅者，其實不必爲朝廷之用。謂之風，亦不必爲鄉人與房中之樂。後之說詩者，乃因此詩人之作意，而加以分別，謂其所言繫乎一國，故屬之風；繫乎天下，故屬之雅。此顯與周公制禮作樂時之有詩，事大不同；故謂之變風、變雅爾。而風與雅之變，其間尙有辨。蓋當厲、宣、幽之時，未嘗無諸侯君卿大夫之作，以其詩之猶統於王朝，故謂之爲變雅。至於東遷以後，縱亦有周室王朝之作，以其詩之分散在列國，而不復有所統，故雖王國之詩亦同謂之變風也。淮南王有曰：「國風好色而不淫，小雅怨誹而不亂，若離騷者，可謂兼之矣。」蓋屈子之作離騷，正是所謂詩人一人之作，故以繼變小雅與國風爲說也。至於周公之作爲雅、頌，與詩之有四始，此乃一代新王之大政大禮，而豈可與後代詩人一人之作同類而說之乎！此又詩之有正、變所分之

能雅也。孟子之所謂詩亡，即指雅亡言。使詩猶能雅，即是王政尚存，孔子何得作春秋以自居於王者之事乎？故知朱子之注，遠承前儒，確不可破。其他諸說紛紛，必以風、雅全亡爲詩亡，謂當至陳靈、株林之詩始得謂詩亡者，斯斷乎其不足信矣。蓋厲、宣、幽之有變雅，王迹雖衰，猶未全熄也。至於國風之興，則王迹已全熄，雖亦有詩，而詩之作意已大變，故不得不謂之詩亡也。公羊傳說春秋功德云：「撥亂世反諸正，莫近於春秋。」反諸正，即謂反之詩之雅、頌之正耳。故周公之詩興於治平，孔子之春秋興於衰亂。時代不同，所以爲著作者亦不同，實則相反而相成。此古人言「詩亡而春秋作」之大義。周、孔之所以爲後儒所並尊，亦由此也。

顧亭林日知錄又云：「二南、幽、雅、頌皆西周之詩，至於幽王而止。十二國風則東周之詩。王者之迹熄指詩亡，西周之詩亡也。詩亡而列國之事迹不可得見，於是晉、乘、楚、檮杌、魯、春秋作焉。是之謂詩亡然後春秋作也。」竊謂顧氏之說甚精，而語有未晰。當西周時，不僅列國無詩，即王室亦不見有史。周之有史，殆在宣王之後。其先則雅、頌卽一代之史也。周之既東，不僅列國有詩，並亦有史。然時移勢易，列國之詩，與西周之詩不同。顧氏謂詩亡而列國之事迹不可得見，正見國風之不能與小雅相比比例也。孔子曰：「如有用我者，我其爲東周乎。」其作春秋，亦曰「其事齊桓、晉文」。孔子以史繼詩之深旨，顧氏獨發之，而惜乎其言之若有未盡。蓋

春秋王者之事，正因其遠承西周之雅、頌。後儒不能明其義，而專注意於孔子作春秋與夫詩亡之年代，故乃以株林說詩亡，則甚矣其爲淺見矣。

一〇 采詩與刪詩

繼此又當辨者，則所謂采詩之官之說是也。夫苟有采詩之官，其所采，宜以屬於列國之風者爲多。顧何以於西周之初，其時王政方隆；下及厲、宣、幽之世，王政雖不如前，而固天下一統，其政尚在，未盡墜地；當時采詩之官，所爲何事，何以十二國風之詩，乃盡在東遷之後乎？且周之既東，若猶有采詩之官，采此各國之詩，則所謂「貶之謂王國之變風」者，又是何人所貶？豈有王朝猶能采詩於列國，而顧自貶王朝之詩以下儕於列國之風之事？此皆無義可通也。

故知當詩之初興，其時風詩僅有二南，未嘗有諸國之風也。至於二南之或名風，抑僅名南，此非問題所在，可不論。鄭氏注周禮有云：「風言聖賢治道之遺化。」孫詒讓曰：「周初止有正風，故專據聖賢遺化說之，是亦謂周初本未有諸國之風也。」其時既無諸國之風，亦可知王朝本無采詩之官矣。逮於厲、宣、幽之世，而有變雅之作，其時則幽詩遂列於變風。然其時之所謂

且左氏此文亦實與周語厲王監謗篇相類似。周語召公之言曰：「天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻典，史獻書，師箴，瞽賦，瞽誦，百工諫，庶人傳語。」以較左氏之文，似爲妥愜。蓋瞽之所獻，乃爲樂典；而詩則必獻自公卿列士。太師非作詩之人，更無論於庶人。晉語亦有之，范文子曰：「使工誦諫於朝，在列者獻詩使勿兇，風聽臚言於市，辨妖祥於淫，考百事於朝，問謗譽於路。」韋昭曰：「列，位也，謂公卿至於列士。」是亦謂獻詩者乃在位之公卿列士。工卽瞽瞍，僅能誦前世已有之篇。市有傳言，路有謗譽，亦不謂詩之所興，即在市路民間也。則根據左氏內外傳之語，當時詩在上，不在下，豈不明白可證乎？而王制之說，所謂「太師陳詩觀風」者，益見其爲晚世歧出之言，不足信矣。

抑且王制陳詩觀風之說，亦不如左昭二十一年所載泠州鳩「天子省風以作樂」之說爲較可據。泠州鳩之言曰：「夫樂，天子之職也。夫音，樂之興也。而鐘，音之器也。天子省風以作樂，器以鍾之，興以行之。」蓋古者詩與樂皆掌於王官，皆在上，不在下，皆所以爲一王治平之具。即如泠州鳩之言，其義亦可見。晉語師曠亦言之，曰：「夫樂以開山川之風，以耀德於廣遠。風德以廣之，風山川以遠之，風物以聽之，修詩以詠之，修禮以節之。」師曠此語，可以說明二南之所以爲風之義。據師曠之語，亦知關雎非民間詩；而所謂「鐘鼓樂之」者，非民間之禮。而二南

體，終亦無可異於當時列國之風詩也。

魯之外有宋，宋爲殷後，其國人常有與周代興之意。今詩魯頌之後有商頌，三家詩謂是正考父美宋襄公，殆是也。當時魯、宋兩國皆無風，而顧皆有頌，蓋魯自居爲周後，當襲西周舊統；宋自負爲商後，當與周爲代興；故皆模倣西周王室作爲頌美之詩，而獨不見有風詩也。若謂國風皆起民間，則何以魯、宋民間無詩？又復無說可通矣。清代如魏源、皮錫瑞之徒，乃以當時今文學家之成見，謂兩頌之先魯後殷，正猶春秋之新周故宋，謂詩之三頌有春秋「存三統」之義；則尤曲說之曲說，不足辨。而猶存其說於此，特以見自來說詩者之多妄，警學者不可不慎擇也。

至於列國諸風之次第，自來亦多歧說。今姑引孔穎達正義之說而試加以闡述。孔氏之言曰：「周、召、風之正經，固當爲首。自衛以下十有餘國，編次先後，舊無明說。蓋邶、鄘、衛土地既廣，詩又早作，故以爲變風之首。平王東遷，王爵猶存，不可過後於諸侯，故次衛。鄭桓、武夾輔平王，故次王。齊則異姓諸侯，又以太公之後，國土仍大，故次鄭。魏國雖小，經虞舜之舊封，有夏禹之遺化，故次齊。唐者，叔虞之後，故次魏。秦爲強國，故次唐。陳以三恪之尊，國無令主，故次秦。檜、曹則國小而君奢，民勞而政懈，次之於末。豳者周公之事，次於眾國之後，非諸國之例。」竊謂國風之次第，首二南而殿豳，說已詳前。其他十二國，依孔疏次第，可

知當時秦、晉賦詩，其事照映於一世，傳誦於後代，故爲秉筆之士所樂於稱道記述也。而秦風又皆國君之事，無閭巷之風；黃鳥之詠，明見於左傳。此皆秦人浸淫於西周詩教之證。餘則檜滅於鄭，曹近於衛，檜、曹猶鄭、衛之附庸也。凡此諸邦，苟其有詩，其言皆雅言，其樂亦雅樂也。此皆西周雅、頌之遺聲，支流與裔，生於一本，實亦無以見其有所大相異。故余謂風亦猶雅，無大區別也。

十二國風中，惟陳較特出。陳乃舜後，列於三恪，似與周之文教，稍見濶隔，不能如上舉衛、王諸風關係之密切。漢書地理志：「周武王封舜後嬀滿於陳，是爲胡公，妻以元女大姬。婦人尊貴，好祭祀，用史巫，故其俗巫鬼。」陳詩曰：「坎其擊鼓，宛丘之下。無冬無夏，值其鸞羽。」又曰：「東門之枌，宛丘之栩，子仲之子，婆娑其下。」此其風也。」鄭氏詩譜亦謂大姬好巫覡歌舞，民俗化之。昔人譏其說，謂文王后妃之德，化及南國；大姬親孫女，乃開陳地數百年敝習乎！因怪朱子喜關漢儒，而於此獨加信用。竊謂蓋陳俗自如此，而說詩者妄以歸之大姬也。蓋陳在南方，其民信巫鬼，好戶外歌舞，多詠男女之事；與二南地望，分繫淮、漢，以較河域諸夏，其風俗自爲相近。昔周公之所以特取於二南之歌以爲風詩者，正以其民俗好音樂、擅歌舞，多男女情悅之辭，故采取以爲鄉樂之用。此十二國風中之陳，論其淵源，獨與二南最爲親

體，比興之辭多於敘述，風諭之意浮於指斥。有反復詠歎，聯章累句，而無一言敘作之之意者。黍離之序，以爲閔周室宮廟之顛覆，而其詩語不過慨歎禾黍之苗穗而已；此詩之不言所作，而賴序以明者也。今以文公詩傳考之，其指以爲男女淫佚奔誘而自作詩以序其事者，凡二十有四。如桑中、東門之墀、溱洧、東方之日、東門之池、東門之楊、月出，序以爲刺淫，而文公以爲淫者所自作。如靜女、木瓜、采芣、丘中有麻、將仲子、遵大路、有女同車、山有扶蘇、隰兮、狡童、褰裳、丰、風雨、子衿、揚之水、出其東門、野有蔓草，序本別指他事，而文公亦以爲淫者所自作。孔子曰：『思無邪。』如文公之說，則雖詩辭之正者，亦必以邪視之。如木瓜，序以爲美齊桓，采芣爲懼讒，遵大路、風雨爲思君子，褰裳爲思見正，子衿爲刺學校廢，揚之水爲閔無臣，而文公俱指爲淫奔、謔浪、要約、贈答之辭。左傳載列國聘享賦詩，固多斷章取義，然其大不倫者，亦以來譏誚。如鄭伯有賦鵲之奔奔，楚令尹子圍賦大明，及穆叔不拜肆夏，寧武子不拜彤弓之類是也。然鄭伯如晉，子展賦將仲子。鄭伯享趙孟，子太叔賦野有蔓草。鄭六卿餞韓宣子，子驪賦野有蔓草，子太叔賦褰裳，子游賦風雨，子旗賦有女同車，子柳賦澤兮。此六詩，皆文公所斥以爲淫奔之人所作，然賦之者見善於叔向、趙武、韓起，不聞被譏。乃知鄭、衛之詩，未嘗不施於燕享；而此六詩之旨意訓詁，不當如文公之說也。」

今按：馬氏之說，事證明晰，殆難否認。方玉潤詩經原始，謂：「鄭風大抵皆君臣、朋友、師弟子、夫婦互相思慕之辭。其類淫詩者，僅將仲子及溱洧兩篇。然將仲子乃寓言，非真情；即使其真，亦爲貞女謝男之辭。溱洧則刺淫，非淫者自作。」又曰：「邶詩皆忠臣、智士、孝子、良朋、棄婦、義弟之所爲，中間淫亂之詩，僅靜女、新臺二篇，又刺淫之作，非淫奔者比。」又曰：「衛詩十篇，無一淫者。」今按：史記樂書云：「雅、頌之音理而民正，鄭、衛之曲動而心淫。」雅、頌、鄭、衛淫正之辨，其來久矣。論語不云乎；「放鄭聲，鄭聲淫。」然不當疑鄭風乃淫詩，並以爲卽淫者所自作。惟論語載孔子說詩：「豈不爾思，室是遠爾。」而曰：「不思而已矣，夫何遠之有。」此實千古說詩之最得詩人意趣者。所以曰：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」若如馬氏意，必謂三百首詩無一句一字不出於正思，此亦恐非孔子之本意。而朱子必斷以爲淫詩，又斷以爲女悅男之言，則其誤顯然，誠宜如馬氏之譏。蓋朱子之誤，亦誤於相傳采詩之官之說而來。而於孔疏所謂「詩人覽一國之意以爲己心，故一國之事繫此一人使言之」，如此曉暢正大之說，反蔑棄而不用；此誠大賢用心亦復有失，不能復爲之諱也。

然則詩三百，徹頭徹尾皆成於當時之貴族階層。先在中央王室，流衍而及於列國君卿大夫之手。又其詩多於當時之政治場合中有其實際之應用。雖因於世運之隆污，政局之治亂，而其詩之

獲成爲文學正宗與上乘者，亦莫不用比興。舉其例尤顯著者，如莊周寓言，其外貌近賦，其內情亦比興也。朱子所謂「幾乎頌而其變又有甚焉」者，惟莊周之書最能躋此境界。蓋周書之寓言，其體則史，其用則詩，其辭若賦之直鋪，而其意則莫非比興之別有所指也。

循莊周之書而上推之，卽孔子論語，其文情之妙者，亦莫不用比興。卽如「歲寒然後知松柏之後凋」；「子在川上，曰：逝者如斯夫，不捨晝夜」；此亦用比興，故皆有詩意。讀者循此求之，論語遺辭之善用比興處，實有不勝枚舉者。凡此後中國散文，其獲臻於上乘之作，爲人視奉爲文章正宗者，實亦莫不有詩意，亦莫非由於善用比興而獲躋此境界也。

鄭氏言比興，誤在於每詩言之，如指某詩爲賦、某詩爲比是也。如此則將見詩之爲興者特少。鄭氏似不知賦比興之用法，卽在詩句中亦隨處可見，當逐句說之，不必定舉詩之一首而總說之也。每一詩中，苟其不用比興，則幾乎不能成詩，亦可謂凡詩則莫不有比興。蓋每一詩皆賦也，不僅敘事是賦，言志亦是賦。而每詩於其所賦中，則莫不用比興。此孔疏所謂「作文之體理自當爾」，所以爲特出之卓見也。

昔人曾舉詩三百中最妙者，謂莫如「昔我往矣，楊柳依依，今我來思，雨雪霏霏」之句。此兩句顯然是賦，然亦用比興。楊柳之依依，雨雪之霏霏，則莫非借以比興征人之心情也。抑且往

之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」易傳雖言哲理，然此實一種詩人之心智性情也。「類萬物之情」者即比，而「通神明之德」者則興也。學於詩而能觀能興，此詩之啟發人之性靈者所以爲深至；而孔子之言，所以尤爲抉發詩三百之最精義之深處所在。故詩之在六籍中，不僅與書、禮通，亦復與易、春秋相通。後世集部，宜乎難超其範圍耳。

一五 淫奔詩與民間詩

既明於詩之賦比興之義，則朱子以國風鄭衛之詩爲多男女淫奔之辭，並謂此等淫奔之辭，多不出於男子之口，而出於女子之口者，其誤自不待辨。蓋朱子誤以比興爲直鋪之賦，則宜其有此疑也。皮錫瑞詩經通論論此極允愜，其言曰：「朱子以詩之六義說楚辭，以託意男女爲變風之流，沉芷澧蘭，思公子而未敢言爲興。其於楚辭之託男女近於褻狎而不莊者，未嘗以男女淫邪解之，何獨於風詩之託男女近於褻狎而不莊者，必盡以男女淫邪解之乎？後世詩人得風人之遺者，非止楚辭。漢唐諸家近於比興者，陳沆詩比興箋已發明之。初唐四子託於男女者，何景明明月篇

序已顯白之。古詩如傅毅孤竹、張衡同聲、繁欽同情、曹植美女，雖未知其於君臣朋友何所寄託，要之必非實言男女。唐詩如張籍『君知妾有夫』一篇，乃在幕中卻李師道聘作，託於節婦而非節婦。朱慶餘『洞房昨夜停紅燭』一篇，乃登第後謝薦舉作，託於新嫁娘而非新嫁娘。卽如李商隱之無題，韓偓之香奩，解者亦以爲感慨身世，非言閨房。以及唐、宋詩餘，溫飛卿之菩薩蠻，感士不遇。韋莊之菩薩蠻，留蜀思唐。馮延巳之蝶戀花，忠愛纏綿。歐陽修之蝶戀花爲韓范作，張惠言詞選已明釋之。此皆詞近閨房，實非男女，言在此而意在彼，可謂之接迹風人者。不疑此而反疑風人，豈非不知類乎？」

皮氏此論，可謂深允。呂氏春秋晉人欲攻鄭，令叔向聘焉。子產爲之詩曰：「子惠思我，褻褻涉涉洧。子不我思，豈無他士。」左昭十六年，餞韓宣子，子太叔賦褻褻，宣子曰：「起在此，敢勤子至於他人。」褻褻之詩，未必果是子產作。然比興之義，明白如此，又寧可必信朱子之所謂乃淫女之語其所私乎？惟皮氏又引漢書食貨志，謂：「男女有不得其所者，因相與歌詠，各言其傷。春秋之月，羣居者將散，行人振木鐸徇于路以采詩，獻之大師，比其音律，以聞于天子。」又引何休公羊解詁，曰：「男女有所怨恨，相從而歌，飢者歌其食，勞者歌其事。男年六十，女年五十，無子者，官衣食之，使之民間求詩。鄉移於邑，邑移於國，國以聞之天子。」因謂據此

化，仍以俗語自閉，則屈原之所爲，亦僅以楚人作楚歌，亦將如此榜枻越人然。土音俗語，終限於地方性，決不能廣播及於他方，更何論傳之後世之久遠。詩三百之產生，距今已踰兩千五百年乃至三千年之久，然使近代一初中小學生，粗識文字，此三百首中爲彼所能曉喻者，殆亦不少。如云：「一日不見，如三秋兮。」如云：「有子七人，莫慰母心。」如云：「日之夕兮，牛羊下來。」如云：「碩鼠碩鼠，毋食我黍。」一部詩經中，此類不勝枚舉；豈非如今一小學生，只略識文字，一經指點，便可瞭然乎？此三百首詩句之所以能平易明白如此，則正爲有文字之雅化；而仍滋今人之誤會，乃謂此皆當時之民歌耳，此皆當時流行各地之一套通俗歌辭耳；不悟若不經文字雅化工夫，各地民歌，即限於各地之地方性，何能臻此平易明白！說苑所舉越人之歌，正是一好例。乃近人妄謂此等詩句，即是古人之白話詩。若果如此，爾雅一書便可不作，揚子雲方言之類，盡屬無聊。各地白話，便已是文學上乘，而文字雅化，轉成縛障。苟稍治中國文學與中國史者，豈肯承認此說乎？

即在中國之古代，語言文字，早已分途；語言附着於土俗，文字方臻於大雅。文學作品，則必仗雅化之文字爲媒介、爲工具，斷無即憑語言可以直接成爲文學之事。如必謂古詩即當時之社會民歌，民間俗曲，則如「關關雎鳩，在河之洲」，此一「洲」字，究是文字，抑語言乎？縱謂

特性，及中國立國形態與其歷史傳統之獨特性，而使中國文學之發展，亦有其獨特之途徑。抑且中國之有俗文學，在其開始之際，即已孕育於極濃厚之雅文學傳統之內，而多吸收有雅文學之舊產。故在中國，乃由雅文學而發展出俗文學者；乃以雅文學爲淵源，而以俗文學爲分流；乃以雅文學爲根幹，而以俗文學爲枝條者。換言之，在中國後起之方言白話中，早已浸染有不少之雅言成分爲其主要之骨幹。由文學史之發展言，乃非由白話形成爲文言，實乃由文言而形成爲白話者。不論今日中國各地之白話，其中包孕有極多之文言成分；即就宋、元時代之白話文學言，其豈非早已包孕有許多自古相傳之文言成分乎！由此言之，則在中國文學史上，不僅文言先起，白話晚出；而且文言文易於推廣，因亦易於持久，而白話文學則終以限於地域而轉易死亡。故近人讀宋、元白話作品，反覺艱深難曉，轉不如讀古詩三百首之更易瞭解。此豈非關於雅俗得失一至易曉瞭之明證乎？

一七 中國文學上之原始特點

中國文學史上此一特徵苟已把握，則知詩經三百首，大體乃成於當時之貴族上層，即少數獲

有文字教育修養者之手。此卽荀子所謂：「越人安越，楚人安楚，君子安雅。」謂之楚人、越人者，指民間言。謂之君子，則指上層貴族士大夫言。而文學必經雅化，必出於上層貴族士大夫君子之手，其事易見，自無可疑。而詩三百之所以終爲古代王官之學，與實際政治結有不解緣之來歷，亦可不煩辨難而論定。中國古代學術，自王官學轉而爲百家言。故此詩經三百首亦自周公之以政治意義爲主者，轉變至於孔子，而遂成爲以教育意義爲主。此一演變，亦本篇特所發揮。竊謂一經指出，事亦易明，可不煩更有所申述也。

然則中國文學開始，乃由一種實際社會應用之需要而來，乃必與當時之政治教化有關聯。此一傳統，影響及於後來文學之繼起，因此中國文學史上之純文學觀念乃出現特遲。抑且文學正統，必以有關人羣、有關政教、有關實際應用與事效者爲主；因此凡屬如神話、小說、戲劇之類，在中國文學史上均屬後起，且均不被目爲文學之正統。此乃研治中國文學史者所必須注意之大綱領、大節目，此乃不爭之事實。抑且不獨文學爲然，即藝術與音樂亦莫不然，甚至如哲學思想乃亦復然；一切興起，皆與民生實用相關。此乃我中華民族歷史文化體系如此，固非文學一項爲獨然也。故凡研治文學史者，必聯屬於此民族之全史而研治之，必聯屬於此民族文化之全體系，必於瞭解此民族之全史進程及其文化之全體系所關而研治之。必求能着眼於此民族全史之文

文，開首「周公曰嗚呼」，則仍是史官記周公言。若周公自作書戒成王，豈有自稱「周公曰」，又先自用「嗚呼」字作歎息開端之理。此文下凡六用「周公曰嗚呼」字，蔡沈曰：「是篇凡七更端，周公皆以嗚呼發之，深嗟永歎，其意深遠矣。」此仍以後世文章家觀念推說古書，謂周公如此作文，用意深遠；其然，豈其然乎？

又次言君爽。此篇以「周公若曰」開首，次用「嗚呼」字，又次用「公曰」凡五次，又用「嗚呼」字，又用「公曰」凡兩次。則仍是記言之體。孔穎達正義謂「史敘其事，作君爽之篇」是也。

又次言多方。開首「惟五月，丁亥，王來自奄」，記事，述緣起。下文「周公曰」，「王若曰」，是周公以王命告四方也。然下文又連用「嗚呼王若曰」一次，「王曰嗚呼」二次，「王若曰」、「又曰」各一次。孔穎達正義曰：「王誥已終，又起別端，故更稱王，又復言曰，以序云成王在豐誥庶邦，則此篇是王親誥之辭，又稱『王曰』者是也。其有周公稱王告者，則上云「周公曰」、「王若曰」是也，又曰『嗚呼王若曰』是也。顧氏云：『又曰者，是王又復言曰也。』」是孔氏認此篇有周公代成王誥之辭，又有成王親誥之辭。其實未然也。蔡沈集傳引呂氏曰：「『又曰』二字，所以形容周公之惓惓斯民，會已畢而猶有餘情，誥已終而猶有餘語，顧盼之光，猶曄然溢於簡冊。」斯得之矣。

蔡傳又引呂氏曰：「先日『周公曰』，而復曰『王曰』者，明周公傳王命，而非周公之命也。周公之命誥，終於此篇，故發例於此，以見大誥諸篇，凡稱『王曰』者，無非周公傳成王之命也。」又「嗚呼王若曰」，呂氏說之曰：「周公先自歎息，而始宣布成王之誥告，以見周公未嘗稱王也。此篇之始，『周公曰』、『王若曰』，複語相承，書無此體也。至於此章，先『嗚呼』而後『王若曰』，書亦無此體也。周公居聖人之變，史官豫憂來世傳疑襲誤，蓋有竊之爲口實矣。故於周公誥命終篇，發新例二，著周公實未嘗稱王，所以別嫌明微，而謹萬世之防也。」今按：孫星衍尚書古文注疏云：「大誥『王若曰』，鄭謂王卽周公，今此以周公冠成王之上，與攝政前之大誥異，與歸政後之多士同，此凱還作誥，當稱王命，而其詞實出周公，故書法如此。」今按：宋儒必辨周公未嘗攝政稱王，此層暫可不論。而要之尚書誥命，皆當時史臣記載一時朝會之言，則蔡引呂氏之說，實最得尚書文體之真相。至「嗚呼王若曰」之語，正見古人記事行文之樸，抑使三千年後人讀之，當時聲情活現紙上，是已可值欣賞矣。若必謂當時史臣寓有別嫌明微之深意，則未免曲說深解，未可爲信耳。

又次言立政。此篇以「周公若曰」開首，下用「周公曰嗚呼」一次，續用「嗚呼」字四次，又用「周公若曰」結尾。蔡沈曰：「此篇周公所作，而記之者周史也。」夫既曰記之者周史，何

以又謂周公所作乎？若曰論語孔子所作，而其門弟子記之，可乎？此仍是以後世文章必具著作人之主名之觀念繩古人，則宜其無當矣。然誠使無孔子，又何來有論語？故自戰國末季呂氏賓客著書，迄於漢亡，如荀慈明之徒，亦卽以大雅述文王爲周公詩。蓋此乃周公之制作。此猶謂孔子作春秋，卻仍不得與後世文章著作相提並論。抑且雅、頌可以謂周公、召公作，而仍不得謂某誥某書由周公、召公作。此又是詩、書體製有辨，不得不分別也。

次言顧命、康王之誥。此亦記事、記言錯雜相承，而以記言爲主也。所以謂其以記言爲主者，卽據題而可見。惟顧命之篇，多陳喪禮，劉知幾謂其「爲例不純」。劉氏之言是也。西周書實皆以記言爲主，附以記事。惟記禮復與記事有辨。或顧命時代較後，文體已略有變，此後凡記禮者亦稱「書」，其或於此爲權輿乎。今已無可詳論。要之尚書主記言，則無可疑者。

又次言呂刑。開首「惟呂命，王享國百年，耄荒」，此記事述緣起。下以「王曰」發端，又續用「王曰嗟」，「王曰嗚呼」，「王曰吁」，「王曰嗚呼」，凡四更端，又續用「王曰嗚呼」作結。

又次言文侯之命。以「王若曰」開端，其下用「嗚呼」字，又用「曰」字，復用「嗚呼」字，再用「王曰」字，則此篇仍是史臣記言之體也。若曰王作策書命文侯，而史錄爲篇，則徑依

又按：鄭玄以費誓編呂刑前，偽孔以費誓列文侯之命後，二說相較，當以偽孔爲是。偽孔傳曰：「諸侯之事而連帝王，孔子序書，以魯有治戎征討之備，秦有悔過自誓之戒，足爲世法，故錄以爲王事，猶詩錄商、魯之頌。」是偽孔已疑費誓，秦誓何以得列尙書，惟不敢謂此兩篇乃後人加入，故如是婉曲說之耳。

又次有洪範。洪範乃戰國末年晚出偽書，古今人已多疑者。今專就其文體論，亦可證其偽而無疑矣。此篇前記武王問，下承箕子答，此與誓、誥、訓、命皆不類，可疑一也。且箕子之答，首卽列舉「九疇」之綱，下乃逐目詳說，如此條理備密，早非當時說話之記錄，而成爲一篇特撰之文章矣。然則豈箕子退而爲文，而周之史臣錄而存之乎？抑當時史臣據箕子當時之對，而爲之整比條理以成此一篇乎？此篇開首「惟十有三祀，王訪於箕子」，偽孔傳：「商曰祀，箕子稱祀，不忘本。」孔穎達正義曰：「此篇箕子所作。」又曰：「是箕子自作明矣。」又曰：「此經文旨，異於餘篇，非直問答而已。不是史官敘述，必是箕子既對武王之問，退而自撰其事。」蓋就文體言，洪範之異於西周書其他諸篇，昔人早已知之，惟不敢徑斥其爲偽。此自是古今人讀書意態不同。今所以決知其僞者，當知有所問答，退而撰文，此等事，卽下至孔子時，尙所未有。今就文學史演進之觀念言，知洪範決不爲箕子所自撰。而當時史官記言，其爲體亦決不如此。又

左傳多引洪範，而稱商書，則在先秦時，本不列此篇於西周諸書間也。苟使有熟辨於文體之君子，就我上之所舉而兩兩比觀之，則洪範之爲晚出僞書，正可專就此一端而定爾。

今試再以周書之文體爲基準，而反觀虞、夏之書，則更見有大不同者。如堯典「曰若稽古帝堯」，此顯是後人追記之辭。鄭玄以「稽古」爲「同天」，亦是悟其爲例不純，而強說之也。蔡沈又謂周書「越若來三月」亦此例，其實仍非是。又如「舜生三十徵庸，三十在位，五十載陟方乃死」。此乃總敘始終之辭，亦周書所未有也。朱子曰：「堯典自說堯一代爲治之次序，舜典亦是見一代政治之始終。」此亦與周書之專爲某時某事記言而作者大異。蓋堯典成篇，乃包括堯、舜二帝，綜述其兩朝前後大政大績；此等文體，顯較周書遠爲進步。粗略言之，一是記言，一是作文，並是作史，固已遠爲不侔矣。若使周代史官知有如此作文之法，有如此寫史之體，則何不爲文、武兩王亦有一番綜合之敘述乎？何不於周公生平，及其制禮作樂之大綱大節而亦有所記載乎？誠有能熟辨於文體之君子，就於虞書與周書而兩兩比觀之，其文體之不同，固當爲虞書先成而周書後出乎？抑當先有周書，乃始演進而成虞書之體製乎？亦可不待煩言而定其先後也。

其次如皋陶謨、益稷。亦以「曰若稽古」發端，則仍是後代人追記之辭。蔡沈曰：「典、謨皆稱稽古，而所記則異。典主記事，故堯、舜皆載其實，謨主記言，故禹、皋陶則載其謨。」又

引林氏曰：「虞史既述二典，其所載有未備者，於是又敘其君臣之間嘉言善政，以爲皋陶謨、益稷，所以備二典之未備。」就上引二氏之說觀之，可見皋陶、益稷兩篇，特以承續堯、舜二典，而補充陳述。故必綜合二典二謨而並觀之，乃始可以備見堯、舜二帝當時君明臣良，以蔚成此一代之治之大體。然則此等撰述，乃不僅止於作文，抑且進於寫史。而此種史法，則顯非西周史臣乃至平王東遷後之史臣所能想像夢見也。抑且皋陶謨、益稷所載，雖亦記言之體，而仍與西周書爲例不同。蓋西周諸書，所記皆關於某一時某一事之語，而皋陶謨、益稷則不然。豈當有虞之時，一切治功均已告成，舜、禹、皋陶、夔始集合一堂，交拜交語，賡歌迭唱，若爲此時之君明臣良，蔚成一代之治者，作一大結筆。讀者若細細誦繹，便知非出當時史筆。卽本篇作者，亦已明白交代謂「粵若稽古」矣。劉知幾史通有云：「史之爲道，其流有二。書事記言，出自當時之簡；勅成刪定，歸於後來之筆。」（史官建置篇）竊謂西周諸書，皆劉氏所謂「書事記言，出自當時之簡」也。而虞書二典、二謨，則顯然爲「勅成刪定，歸於後來之筆」矣。既非出自當時，則其爲後人僞託，自可卽據文體而定耳。

其次如夏書之禹貢，其體益不類。孔穎達正義曰：「堯、舜之典，多陳行事之狀，其言寡矣。禹貢卽全非君言，準之後代，不應入書。」此亦知禹貢文體可疑也。孔氏又曰：「此篇史述

時事，非是應對言語。當是水土既治，史卽錄此篇，其初必在虞書之內。蓋夏史抽入夏書，或仲尼始退其第，事不可知。」此又言禹貢編製在夏書之可疑也。劉知幾史通亦曰：「書所以宣王道之正義，發話言於臣下，故其所載，皆典、謨、訓、誥、誓、命之文。至如堯、舜二典，直序人事，禹貢一篇，惟言地理，洪範總述災祥，顧命都陳喪禮，茲亦爲例不純者也。」（六家篇。）劉氏所舉，其實皆可疑，已逐篇分別論之。惟顧命或是文體稍後，較前有變，故敘事稍詳，然要之顧命仍是以記載成王臨崩之發命爲主，不當與二典、禹貢、洪範相提並論。實則禹貢必爲戰國末季之晚出書，其證多矣，今卽專證之於文體，而亦見其必屬晚出。若遠在虞、夏時，史臣已能將平水土，定貢賦，一代大政，綜而述之，此乃所謂大史筆。文體進步既已達此境界，何以後之史臣，乃絕無嗣響。抑豈自禹以迄周公，一千五百年，更無大政可述乎？抑秉筆之人，盡屬庸下，更不能有此才力識趣乎？

蓋二典之與禹貢，顯爲史文之甚進步者，其體製略近於史、漢之有八書與十志；而西周書諸篇，大體皆限於記言，尙未能臻於本紀、列傳之例。豈有當二千年前，文運已如此猛進，而厥後二千年，又如此滯遲而不前，且又如此其墮退而落後乎？則虞、夏書之顯屬晚出，可卽此一端而論定矣。

爲未遷時事，允矣。既兩篇同屬未遷時事，何以又分寫成兩番語，蓋鄭氏已疑及此，故說上篇爲盤庚爲臣時事也。然鄭說仍自不妥。卽如上篇，「王若曰」，孫星衍曰：「若如史遷說，此書乃後人追思盤庚所作，則此處王卽盤庚也。」若如鄭康成說，上篇乃盤庚爲臣時事，則此王謂陽甲。今按：孫氏此說，顯然大誤。此處「王若曰」乃緊承上文「王命眾悉至於廷」語而來。若王是陽甲，豈命眾悉至於廷之王亦乃陽甲乎？若此命眾悉至於廷之王實指盤庚，而猶謂其是盤庚爲臣時事，豈篇中稱王亦「先正其號名」乎？又且上篇屢言「先王」，「古我先王」，其自稱皆曰「予」；中篇既稱「先王」，又「我古后」，又稱「古我后」，又稱「我先神后」，又稱「先后」，「古我先后」，「我先后」，其自稱，既曰「予」，又曰「朕」，一篇之中，屢易其辭，顯與上篇大不類。此皆甚可疑者。史遷說此三篇出後人追思所作，亦實有其不得已。蓋史遷從孔安國問故，師承所自，固已悟此篇文體之不與西周諸書相似矣。

其次復有西伯戡黎與微子兩篇。此皆短篇薄物，論其時代，已與牧誓相距甚近。篇中要旨，亦特以見殷之必亡，周之必興而已。陳禮東塾讀書記謂：「尚書二十八篇，盛治之文多，衰敝之文少，惟西伯戡黎、微子二篇而已。」又曰：「微子篇云：『殷罔不小大，好草竊姦宄，卿士師師非度。凡有辜罪，乃罔恒獲。』又至『今殷民乃攘竊神祇之犧牲，用以容，將食無災』。此殷

世衰敝之狀，三千年後猶如目覩。」然正惟此等語，實似後人之筆，殆不似出於微子之口脛也。然則周興以前，是否早有商書之存在，此事即大可疑。或詩、書之興，皆屬周初，此皆周公制禮作樂之盛，而爲前此所未有也。今若將書經年代遠推而上，至於虞、夏，則何以散文官史，發展成熟遠在二千年之前，而歌詩雅頌，抒情韻文，轉遠起二千年之後乎？此又與世界各地一般的文學起源，遠有不同。抑且古人每以詩、書並稱，而又詩在前，書在後，其說亦無法可通也。

三

蓋詩、書之起，實當同在西周之初。鄭玄詩譜序謂：「有夏篇章，靡有子遺。邇及商王，不風不雅。」是言夏、商無詩也。魏源詩古微辨商頌，曰：「嘗讀三頌之詩，竊怪周頌皆止一章，章六七句，其詞疆疆爾。而商頌則長發七章，殷武六章，且皆數十句，其詞灝灝爾。何其文家之質，質家之文？」又曰：「大樂必易，故惟專章。自考父頌，殷，遼大樂易簡之義，矢鋪張揚厲之音。至奚斯頌，並舍告神之義爲美上之詞，遂爲秦漢刻石銘功之所祖。」此亦以文體明先後，究流變也。

詩起西周，其事殆無以復疑。至後儒如崔述之徒，以豳風七月爲大王以前舊詩之類，此等皆可不辨。詩既若是，書亦宜然。而書之爲體，其始則僅主於記言。曰誓、曰誥，皆記言也。牧誓所重，不在牧野之戰，舉一可以例餘。此其說，古人蓋猶多能言之。王肅曰：「上所言，下爲史所書，故曰尚書。」孔穎達尚書正義序承王說，曰：「夫書者，人君辭誥之典，右史記言之策。」劉知幾史通亦曰：「宗周既殞，書體遂廢。迨乎漢、魏，無能繼者。至魯廣陵相魯國孔衍，以爲國史所以表言行，昭法式。至於人理常事，不足備列。乃刪漢、魏諸史，取其美詞典言，足爲龜鏡者，定以篇第，纂成一家。由是有漢尚書、後漢尚書、魏尚書凡爲二十六卷。」（六家篇。）柳宗元西漢文類序亦曰：「左、右史混久矣，言事駁亂，尚書、春秋之旨不立。獨左氏、國語，記言不參於事。戰國策、春秋後語，頗本右史尚書之制。」此皆古人猶知尚書爲體偏主記言之證也。

惟其如此，故書之爲體，究不能與後世史籍相比。劉知幾殆可謂深明其義。其於孔衍之續尚書，乃頗不以爲然。其言曰：「原夫尚書之所記，若君臣相對，詞旨可稱，則一時之言，累篇咸載。如言無足紀，語無足述，若此，故事雖脫略，而觀者不以爲非。爰逮中葉，文籍大備，必剪裁今文，模擬古法。事非改轍，理涉守株。」又曰：「若乃帝王無紀，公卿缺傳，則年月失序，

爵里難詳。斯並昔之所忽，而今之所要。」（上引均出六家篇。）今按：劉氏分別古今史法，輕重詳略得失之間，可謂朗若列眉矣。余此所辨，亦正可以發明劉氏之意。然苟混并虞、夏、商、周四代之書，不復加以分別，而僅以「爲體不純」說之，則劉氏之說，亦未見其誠爲果然否爾也。

尚書所主，既在記言，從側面言之，即記事本非所重。劉氏史通又言之，曰：「古之史氏，區分有二。一曰記言，一曰記事。而古人所學，以言爲首。」劉氏又列舉例證，而曰：「記事之史不行，而記言之書見重，斷可知矣。」因曰：「論語專述言辭，家語兼陳事業，而自古學徒相授，惟稱論語。由斯而談，古人輕事重言之明效也。」又曰：「書之所載，以言爲主。至於廢興行事，萬不記一。語其缺略，可勝道哉！」（以上均見疑古篇。）又曰：「世猶淳質，文從簡略，求諸備體，固已缺如。」（二體。）此皆劉氏通達之名言也。即後儒如魏源書古微亦曰：「夫子刪書，止見魯國所藏記言之史，而未見周室所藏記事之文。」其言信否當別論，要之魏氏亦已知西周書篇乃詳於記言，略於記事，則與劉氏史通之論，古今一致，無可懷疑也。

然書體既偏於記言，豈不於事將獨有缺？是則又不然。蓋古人所以見事者在詩。故毛詩序有云：「一國之事，繫一人之本謂之風。言天下之事，形四方之風謂之雅。」又曰：「頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」又曰：「國史明乎得失之迹，傷人倫之廢，哀刑政之苛，

平，制禮作樂，而有頌聲興焉，盛之至也。」孔穎達詩正義曰：「詠往事，顯祖業，昭文德，述武功，皆令歌頌，述之以美。」魏源詩古微亦曰：「成王、周公，始制雅、頌，繼文王之志，述文、武之事。故春秋季札觀樂，聞歌大雅，曰：『美哉其文王之德乎！』此皆古人已知卽詩以見事，卽詩以論史之證也。卽下逮宣王中興，大雅亦有江漢、常武，歌詠其事。而平淮伐徐，轉不載於周書。卽下迄幽、厲，周道中衰，而致東遷，此皆可於詩人之歌詠尋迹之，而於書顧獨不詳。此豈非古人詩、書各有分職，所以互足相成；而惜乎後世遂少能發其意者。正因晚出書如虞書二典，既失其倫類，而從來又拘於尊經，怯於疑古，事涉堯、舜，便多廻護，於是不悟書體之有缺，遂亦昧於雅、頌之爲用，循至認爲書屬史，詩屬文，而詩、書乃各失其所矣。

惟詩之爲用，其先本偏主於頌讚，而美在此則諷在彼。流變所極，不能無諷刺。然諷刺終不可以爲訓而垂後。故自詩有變風、變雅，而詩之爲道已窮。乃不得不有起而爲之繼者。孟子曰：「王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。」是也。鄭玄詩譜序卽承孟子意。趙岐又說之曰：「王迹止熄，頌聲不作，故詩亡。春秋撥亂，作於衰世也。」竊意史遷年表，始於共和，是共和以前，固無編年載事之史，有之當自共和始，故史遷據以爲表。杜預曰：「春秋者，記事以繫之日月時年。」然則春秋之始作，明在宣王以下。班孟堅有云：「成、康沒而頌聲寢。」蓋至於宣王

之歿，不僅頌聲之寢，即如大雅江漢、常武之詠，亦已渺乎難繼。於是詩乃有刺無頌，則又何賴乎有詩？故趙岐以頌聲不作釋詩亡，頌實當兼雅而言；趙氏之說，殆深得古義。即謂孟子所指作春秋者當專屬之孔子，如魏源之說，則雅亡於平之四十九年而後春秋作。要之雅、頌在西周，其功用實兼乎史記，是春秋繼詩不繼書，此義後人知而能論之者鮮矣。其端亦始乎不辨虞、夏之爲僞書而然也。

春秋爲體，始重記事。劉知幾史通又言之，曰：「歷觀自古作者，權輿尚書。發蹤所載，務於寡事。春秋變體，其言貴於省文。斯蓋澆淳殊致，前後異迹。」（敘事。）然上世記言之體，則固不因此而遽絕。抑且踵事增華，下散而至於列國卿大夫，如今魯語、晉語所收之類是也。更下而散至於私家之立言者，如孔門有論語是也。即下至戰國，百家著書，仍不能盡脫古者記言之成格。劉知幾謂：「戰國以下，詞人屬文，皆僞立客主，假相酬答。」（雜說。）是也。其記言、記事，相互配合，而漸演爲後世之史體者，則爲左傳。劉知幾曰：「古者言爲尚書，事爲春秋。左氏爲書，不遵古法，言之與事，同在傳中。」（載言篇。）此說實可指出古者史體演進之階程與步驟，未可輕以後世人成見譏之也。至於今傳虞書二典之與禹貢，則不僅言事相糅而不分，蓋其書綜括始終，提要鉤玄，於一朝之大政大典，一王之大經大法，爬剔出之，排比以載；既非記言，

亦非記事。劉知幾謂書、志出於三禮，（史通書志篇）蓋書、志又史籍之進步與成熟以後始能有；而二典、禹貢，其體例實與書、志爲近。奈何可與西周之書等類而平視乎？

昔朱子以文體難易不同，而疑及尚書今文、古文之有辨。謂：「今文多艱澀，古文反平易，不應伏生已年老，所記皆其難者，而易者反不記。」又謂：「疑盤庚、誥之類，是一時告諭百姓，盤庚勸諭百姓遷都之類，是出於記錄。至於蔡仲之命、微子之命、罔命之屬，或出當時做成底詔誥文字，如後世朝廷詞臣所爲者。」實則周書文體，正不該有如後世詞臣所爲。又曰：「書有兩體，有極分曉者，有極難曉者。某恐如盤庚、周誥、多方、多士之類，是當時召之來而面命之，面教告之，自是當時一類說話。至於旅葵、畢命、微子之命、君陳、君牙、罔命之屬，則是當時修其辭命。」又謂：「孔序庸沓，不似西漢文蒼古之體，甚屬可疑。」此皆就文體辨異同也。越後明、清諸儒，抉發古文尚書之僞，實由朱子導其源。而余意卽就今傳今文尚書，其間文體亦尚有辨。此篇略陳梗概，而用意實不止於辨僞。如論詩、書之同起於周初，當爲中國有文籍之祖。如論書體僅主於記言，非有如後人所謂歷史的觀念。如論史迹轉詳於詩，如論春秋之由於雅、頌不作而代興。如論先秦諸子著書之沿襲古史記言之體而遞變。如論記言與作文與著史之在當時人觀念中之遞演而遞分。凡此諸端，當爲考論中國古代文學史、史學史與文化史者所必當注意。其

此爲八卦成象的第一步。循是而進，有下列的三卦：

三 爲一物在地底之象——雷。 是爲天神下格之第一卦。

古代先民，認爲雷動起於地下。《易》說「雷出地奮」，《禮記》說「雷始收聲」，均是其證。

三 爲一物在地中之象——水。 是爲天神下格之第二卦。

《孟子》「水由地中行」，就是這個卦象了。

三 爲一物在地上之象——山。 是爲天神下格之第三卦。

《公羊傳》注說：「山者陽精，德澤所由生，君之象。」《禮記》：「因名山升中於天。」《白虎通》：「王者易姓而起，必升封泰山。」都是古人以爲山神近天之證。

將上列三卦反轉，便成下列的三卦：

三 爲一物在天空下層之象——風。 是爲地氣上通之第一卦。

《莊子》：「大塊噫氣，其名曰風。」卽是這個卦象。

三 爲一物在天空中層之象——火。 是爲地氣上通之第二卦。

地上萬物，經火則其氣融融而上。古人祭天則燒柴而祭，曰「禘」，也取其氣之上

通。

三 爲一物在天空上層之象——澤。 是爲地氣上通之第三卦。

水草交厝爲澤，毒蟲猛獸居之，古人常縱火大澤以驅禽行獵。堯典：「益烈山澤。」韓非子：「魯人燒積澤，天北風，火南倚，恐燒國。」故澤卦與風火爲類，本取象於烈澤，後人認作水澤、雨澤，都錯了。

此當爲八卦成象之第二步。從此：

三 一增而爲三——天。

三 一增而爲三——地。

天、地兩卦爲什麼定要三畫呢？這是牽強的，無可說了。不過是把來和上舉六卦歸成一律而已。以上便是八卦的來歷。

我們可以知道，八卦只是一種文字，只是游牧時代的一種文字。把文字學上的六書來講，他應歸入「指事」一類。後來重卦發生，這便是六書裏面的「會意」字了。例如：

三 本爲雷在地下之象。後來沿用既久，一看便認它爲雷，因此雷在地下，別又造了一個

象，三三三

代簡單的幾個代表自然界的卦象，終覺不够用，因此乃把卦象推衍開去，這譬如是在六書裏的「假借」。例如：

三 象馬，取其健。 三 象牛，取其順。 三 象龍，取其潛蟄而能飛，如雷。而
且雷動龍現，二者亦相因而至。 三 象雞，取其知時如風。 三 象豕，取其居汚
濕，近水。 三 象雉，取其光采似火。 三 象狗，取其守禦如山。 三 象
羊，這是獵品中之可愛的。

因此動物也可包括在卦象裏面去。又如：

三 象頭，取其在上面。 三 象腹，取其中虛容物如地。 三 象足，取其動而在下
如雷。 三 象腿，取其能行如風，能曲直如樹。（三本象風，風動樹搖，相因而至，故亦象樹。）
三 象耳，水是黯淡的，故象耳。 三 象目，火是光明的，故象目。 三 象手，
取其守禦保衛。 三 象口，行獵最樂，張口而笑，又喫得，故象口。

因此人身的各部分，也可包括在卦象裏面去。又如：

三 爲父。 三 爲母。 三 爲長男。 三 爲次男。 三 爲少男。
三 爲長女。 三 爲次女。 三 爲少女。

大君有命，開國承家，小人勿用。

這明明是說周家得天下是有天命的，以後小人卻不得妄覬非分，借著周家這件故事來自取其禍。「勿用」的用字，也是卜辭裏慣有的字，如利用行師、利用祭祀、勿用有攸往之類。小人勿用，只說小人不能用此卦。後來解易的人說，開國承家須用君子，勿用小人，真所謂郢書燕說了。

以上粗舉兩條，證明現在一部周易上下篇，其中卦辭頗有特別用意，不同泛說。至於其他例證，恕不詳及。

本講分三部：（一）六十四卦。（二）周易上下經。（三）十翼。六十四卦與周易上下經，前次已講過，今天講易經的第三期，十翼。

從前人以爲十翼是孔子作的，其實不然。今天專講一個十翼非孔子作，其他問題暫不涉及。我試提出十個證據來證說十翼非孔子作。

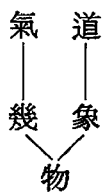
其一，從前晉朝在河南汲郡魏襄王的古墓裏得到一大批古書，內有易經兩篇，與現在的周易上下經同，但是沒有十翼。我們知道魏文侯很能尊儒好古，他奉子夏爲師，子夏是孔門大弟子，倘孔子作十翼，不應魏國無傳，何以魏豕易經仍止兩篇。

在。「敬鬼神而遠之。」「未能事人，焉能事鬼。」繫辭裏的鬼神又大不同了。它是神秘的，惟氣的，和論語裏素樸的人格化的鬼神，絕然兩種。他說：「仰觀天文，俯察地理，是以知幽明之故。」「原始反終，故知死生之說。」「精氣爲物，遊魂爲變，故知鬼神之情狀。」均用惟氣惟物的說明，絕不帶先民素樸的迷信色彩，這是很顯見的。所以張橫渠要說「鬼神者，乃二氣之良能」了。再把繫辭裏單言「神」字的語意來看，多似莊老書裏說的「自然」。如云「陰陽不測之謂神」，「神無方而易無體」，「神不疾而速，不行而至」，「知變化之道者其知神之所爲乎」等，皆是。在韓非子喻老篇有一件故事說：

宋人有爲其君以象爲楮葉者，三年有成。豐殺莖柯，毫芒繁澤，雜之楮葉之中而不可別也。此人遂以功食祿於宋邦。列子聞之，曰：「使天地三年而成一葉，則物之有業者寡矣。」

這一節話，可明白神與自然的意義。繫辭說「神者，變化之道，不疾而速，不行而至，无思无爲，寂然不動，感而遂通天下之故」等話，都只是形容自然的造化，像天地造葉一樣。後來宋儒不明得繫辭裏的「神」字，本是莊老「自然」的化身，偏要用儒家的「心」來講，所以要求無思

則於命的來源均有討究；這顯見是他們思想上的不同。所以易繫裏的哲學，是道家的自然哲學。他的宇宙論，可以說是唯氣之一元論，或者說是法象的一元論。



這是我對於易繫思想的觀察。至於詳細，應該讓講道家哲學和陰陽家哲學的時候去講。

（此稿在民國十七年夏應蘇州青年會學術演講會之請，分講兩次，凡四小時，經茅、童兩生筆記，稍加刪潤，刊載於蘇州中學校刊之十七、十八期。十八年六月中山大學語言歷史研究所第七集八三、八四期週刊轉載。）

論春秋時代人之道德精神（上）

常有人相詢，能否簡單用一句話來扼要指出中國文化特殊精神之所在？我常爲此問題所困擾。若真求用一句話能簡單扼要指出某一文化體系之特殊精神，此事決不易。必不得已而姑言之，則中國文化精神之特殊，或在其偏重於道德精神之一端。外此，我實感暫無更恰切者，可以答復此問題也。

我所謂之「道德精神」，既非偏信仰的宗教，亦非偏思辨的哲學，復非偏方法證驗的科學。道德乃純屬一種人生行爲之實踐，而其內在精神，則既不是對另一世界有信仰，亦非專在理論上作是非之探討，更非出於實際事務上之利害較量。又非法律之遵守，與夫習俗之相沿。凡屬道德行爲之主宰精神，乃必由內發，非外發；亦必係對內，非對外。在中國人傳統觀念中所謂之道德，其唯一最要特徵，可謂是自求其人一己內心之所安。而所謂一己內心之所安者，亦並不謂其

自我封閉於一己狹窄之心胸，不與外面世界相通流。更不指其私慾放縱，不顧外面一切，以務求一己之滿足。乃指其心之投入於人世間，而具有種種敏感，人己之情，息息相關，遇有衝突齟齬，而能人我兼顧，主客並照。不偏傾一邊，不走向極端。斟酌調和，縱不能於「事」上有一恰好安頓，而於自己「心」上，則務求一恰好安頓。惟此項安頓，論其歸趨，則有達至於「自我犧牲」之一途者。此種精神，我無以名之，則名之曰「道德精神」。此一種道德精神，在中國文化傳統裏，其所占地位，所具影響，實遠超過於哲學、科學、宗教諸端。此非謂中國傳統文化中，無哲學、無科學、無宗教。亦不謂在其他文化傳統中，乃無此一種道德精神之存在。我意則只在指出此一種道德精神，在中國文化傳統中，比較最占重要地位。故可謂中國傳統文化，乃一種特重於道德精神之文化。亦可謂道德精神，乃中國文化精神中一主要特點也。

討論中國文化，每易聯想及於孔子與儒家。然孔子決不能謂其是一哲學家，更不能謂其是一科學家，同時孔子亦決非一宗教主。孔子與釋迦、耶穌、謨罕默德，常為世人相提並論，然其間究有甚大相異。中國人則只稱孔子為大聖人，而中國人所謂「聖人」之主要涵義，則正在其特重在道德精神上。故孔子實可謂是道德性的人物，非宗教性、哲學性、科學性的人物也。

然孔子以前，中國文化，已經歷兩千年以上之積累。孔子亦由中國文化所孕育，孔子僅乃發

揚光大了中國文化。換言之，因其在中國社會中，纔始有孔子。孔子決不能產生於古代之印度、猶太、阿拉伯，而釋迦、耶穌、謨罕默德亦決不會產生於中國。孔子生當春秋時代，其時也，臣弑其君，子弑其父，爲中國一大亂世。但卽在春秋時代，中國社會上之道德觀念與夫道德精神，已極普遍存在，並極洋溢活躍，有其生命充沛之顯現。孔子正誕生於此種極富道德精神之社會中。本文主腦，則在根據左傳，於春秋時代中，特舉出許多極富道德精神之具體事例，並稍加闡發，藉此以供研究中國傳統文化者，使易明瞭其特點；亦可藉以明孔學精神之特點，卽其所由異於宗教、哲學、科學之特點所在也。

以下依時代先後，逐一引據左傳，以發明上述之旨趣。

一 衛二子

左傳桓公十六年載：

衛宣公烝於夷姜，生急子，屬諸右公子。為之娶於齊而美，公取之，生壽及朔，屬壽於左

左傳莊公十九年載：

巴人伐楚，楚子禦之，大敗於津。還，鬬拳弗納，遂伐黃。敗黃師，還及湫，有疾，卒。
鬬拳葬諸夕室，亦自殺也。初：鬬拳強諫楚子？楚子弗從，臨之以兵，懼而從之。鬬拳
 曰：「吾懼君以兵，罪莫大焉。君不討，敢不自討乎？」遂自刎也。楚人以為大閹，謂之
 大伯。君子曰：「鬬拳可謂愛君矣。諫以自納於刑，猶不忘納君於善。」

鬬拳爲人，蓋性氣極強烈。彼屢冒犯諫君，君不之聽，甚至用武威脅，以求必從。其後君在外兵敗，鬬拳甚至閉門不納，其徑行己心如此。然鬬拳終亦心不自安，以爲用武脅君是一大罪，君不之罰，彼乃自刎已足。後之拒君弗納，君道死於外，彼更引此內憾，認爲君死由我，乃自殺以謝其對君之內疚。當時君子評此事，則僅謂鬬拳可謂「愛君」。此一評語，乃直道出鬬拳本人心事。若論其行迹，似乎鬬拳所爲，非爲臣之常軌。但探其內心，則鬬拳之一切反常違法，實莫非出於其平日一番愛君之至忱也。惟鬬拳既屢激於其愛君之心之所得已，而終於自引爲己罪，而卒至於自殺，此亦惟以求其一己之心之所安而已。此種精神，固亦不能不謂其是一種極高的道德精神也。

此一事，與鬻拳事亦相彷彿。鬻拳、先軫皆大臣，所爭皆國之大事，其所爲爭皆一出於公，又所爭皆甚是。先軫面君而唾，此特小節有失。然先軫之意，彼以老臣對新君，而有此失禮，雖心固無他，而疑若意存侮嫚。其君容恕之不加罪，而先軫心更不安，乃以死敵自明其心迹。此亦只是自疚內憾，求以獲其心之所安，而竟出於一死。則亦不得不謂是極富於道德精神之一種表現也。

七 晉狼臯

左傳文公二年載：

狼臯為車右，箕之役，先軫黜之。狼臯怒，其友曰：「盍死之！」臯曰：「吾未獲死所。」其友曰：「吾與女為難。」臯曰：「周志有之：『勇則害上，不登於明堂。』死而不義，非勇也。共用之謂勇。吾以勇求右，無勇而黜，亦其所也。謂上不我知，黜而宜，乃知我矣。子姑待之。」及彭衙，既陳，以其屬馳秦師，死焉。晉師從之，大敗秦師。君子謂：「狼臯於是乎君子。」詩曰：『君子如怒，亂庶遄沮。』又曰：『王赫斯怒，爰整其

旅。』怒不作亂，而以從師，可謂君子矣。」

狼臯以勇爲車右，先軫黜之，是先軫認狼臯爲無勇也。此不啻蔑視了狼臯之人格。故狼臯之怒，實乃一種人格自尊之內心表現，非爲失官位而怒也。其馳入秦軍而死，乃以表示其真不失爲一勇者。此在狼臯，可謂是一種自我人格之表現，與自我人格之完成。由此而狼臯內心所受黜辱之耻乃雪。此亦自求我心所安，亦可謂是一種極富於道德精神之行爲也。當時君子，批評狼臯，以爲於是可謂之「君子」。「君子」正以稱富於道德精神之人格者。就此事，可見中國古人之道德觀念，毋寧是最富於內心情感者，始克當之。故凡屬道德行爲，必然有生命，有力量，有情感，有志氣。齷齪拘縛，循常襲故，非道德。怒爲人生情感中最當戒之事，然使怒而當，正可表顯出一種最具力量最富生命之道德行爲，如上引兩詩已可證。則又何嫌於道德之非人情，與道德之缺生命內力乎？

八 邾文公

左傳宣公二年載：

晉靈公不君，宣子驟諫。公患之，使鉏麇賊之。晨往。寢門闢矣，盛服將朝。尚早，坐而假寐。麇退而歎，言曰：「不忘恭敬，民之主也。賊民之主，不忠。棄君之命，不信。有一於此，不如死也。」觸槐而死。

鉏麇乃一力士，其使命乃以行刺。鉏麇銜君命而往，見趙盾侵晨朝服假寐，心爲感動，不忍刺之，然又謂君命不可棄，遂觸庭槐而死。此亦中國古語所謂「發乎情，止乎禮義」也。鉏麇之忍刺趙盾，是其「發乎情」。然鉏麇又必堅持君命不可棄之義，是其「止乎禮義」。如是遂造生了一種矛盾的局面。鉏麇之自殺，則亦惟在此矛盾局面下自求心安而已。故亦謂之是一種道德精神也。

一〇 晉解揚

左傳宣公十五年載：

一六 楚昭王

左傳哀公六年載：

楚子在城父，將救陳。卜戰，不吉。卜退，不吉。王曰：「然則死也。再敗楚師，不如死。棄盟逃讎，亦不如死。死一也，其死讎乎。」命公子申為王，不可。則命公子結，亦不可。則命公子啟，五辭而後許。將戰，王有疾。庚寅，昭王攻大冥，卒於城父。是歲也，有雲如眾赤鳥，夾日以飛三日。楚子使問諸周大史，周大史曰：「其當王身乎？若禘之，可移於令尹、司馬。」王曰：「除腹心之疾而寘諸股肱，何益？不穀不有大過，天其天諸？有罪受罰，又焉移之？」遂弗禘。初，昭王有疾，卜曰：「河為祟。」王弗祭。大夫請祭諸郊。王曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、漳，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂弗祭。

楚昭王之事，可與邾文公後先媲美矣。此葉水心所謂私人之死生禍福，全不入其心中，故得如

是。斯其所以表現爲一種最高的道德精神也。

一七 衛子路

左傳哀公十五年載：

衛亂，季子將入，遇子羔將出。季子曰：「吾姑至焉。」子羔曰：「弗及，不踐其難。」季子曰：「食焉，不辟其難。」子羔遂出。子路入。及門，公孫敢門焉，曰：「無入爲也。」季子曰：「是公孫也？求利焉而逃其難。由不然。利其祿，救其患。」有使者出，乃入。曰：「大子焉用孔悝，雖殺之，必或繼之。」且曰：「大子無勇，若燔臺，半，必舍孔叔。」大子聞之懼，下石乞、孟縶敵子路，以戈擊之，斷纓。子路曰：「君子死，冠不免。」結纓而死。孔子聞衛亂，曰：「柴也其來，由也死矣！」

此事已及春秋之末。子路、子羔皆孔子之門人，孔子亦預見此兩人之一來一死。然孔子於子路，固未嘗深讚許其死。亦未嘗深斥怪於子羔之不死。可見所謂道德者，不強人以一律。惟在子路之

意，謂「利其祿，必救其患」，奉此標準以往，有死不顧。此則不得不謂其乃一種極富道德精神之表現也。尤其臨死纓斷，乃曰「君子死，冠不免」，結纓而死。不顧臨死而有所失禮失態，此種精神，後人以之與曾子之臨死易簣並稱。亦一種極高道德精神之表現也。

檀弓記曾子易簣之事云：

曾子寢疾，病。樂正子春坐於牀下，曾元、曾申坐於足。童子隅坐而執燭。童子曰：「華而晄，大夫之簣與？」曾子曰：「然，斯季孫之賜也，我未之能易也。」元起易簣！曾元曰：「夫子之病革矣，不可以變。幸而至於旦，請敬易之。」曾子曰：「爾之愛我也不如彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉，斯已矣。」舉扶而易之，反席未安而歿。

曾子在平居，子路臨戰鬪，兩人處境不同，然其能臨死不苟則一。曾子未嘗爲大夫，而臥大夫之簣，及其聞童子一言，憬然有悟，疚然有慚，必易簣而後死。此種不苟小節精神，至於臨死而不肯苟，是卽一種最高之道德精神也。惟論語載曾子臨終，曰：

一八 晉杵臼程嬰

史記趙世家載：

晉屠岸賈有寵，擅與諸將攻趙氏於下宮，殺趙朔、趙同、趙括、趙嬰齊，皆滅其族。趙朔妻，成公姊，有遺腹，走公宮匿。趙朔客曰公孫杵臼，杵臼謂朔友人程嬰曰：「胡不死？」程嬰曰：「朔之婦有遺腹，若幸而男，吾奉之。卽女也，吾徐死耳。」居無何，朔婦免身生男。屠岸賈聞之，索於宮中。夫人置兒絝中，祝曰：「趙宗滅乎，若號。卽不滅，若無聲。」及索，兒竟無聲。已脫，程嬰謂公孫杵臼曰：「今一索不得，後必且復索之，奈何？」公孫杵臼曰：「立孤，死，孰難？」程嬰曰：「死易，立孤難耳。」公孫杵臼曰：「趙氏先君遇子厚，子彊為其難者。吾為其易者，請先死！」乃二人謀，取他人嬰兒負之，衣以文葆，匿山中。程嬰出，謬謂諸將軍曰：「嬰不肖，不能立趙孤，誰能與我千金，吾告趙氏孤處。」諸將皆喜，許之。發師隨程嬰攻公孫杵臼。杵臼謬曰：「小人哉

程嬰！昔下宮之難不能死，與我謀匿趙氏孤兒，今又賣我。縱不能立，而忍賣之乎？」抱兒呼曰：「天乎！天乎！趙氏孤兒何罪，請活之！獨殺杵臼可也。」諸將不許，遂殺杵臼與孤兒。諸將以為趙氏孤兒良已死，皆喜。然趙氏真孤乃反在，程嬰卒與匿山中。居十五年，晉景公與韓朔謀立趙孤兒武，諸將反與程嬰、趙武攻屠岸賈，滅其族。復與趙武田邑如故。及趙武冠成人，程嬰謂趙武曰：「昔下宮之難，皆能死，我非不能死，我思立趙氏之後。今趙武既立，為成人，復故位，我將下報趙宣孟與公孫杵臼。」趙武啼泣頓首固請，曰：「武願苦筋骨以報子至死，而子忍去我死乎？」程嬰曰：「不可。彼以我為能成事，故先我死。今我不報，是以我事為不成。」遂自殺。

此事既為左氏所不載，又其所載與左氏有歧異，後之考史者皆疑其謬。清儒梁玉繩乃謂：「匿孤報德，視死如歸，乃戰國俠士刺客所為。春秋之世，無此風俗。斯事固妄誕不可信，而所謂屠岸賈、程嬰、杵臼，恐亦無其人也。」今按：視死如歸，如本篇上引十七事皆然，寧得謂春秋世無此風？託孤之事，如晉荀息，即以死報命。至於報德，在春秋時更所常見。縱謂史記所載，或屬小說家言，其所記晉國君卿關係，及趙氏朔、同、括、嬰齊諸人死亡年歲，容可有誤；然晉人確

今試問此等人生律則何由生？當知此既不憑於對上帝之信仰，亦不歆動於死後之禍福。在中國古人觀念中，似乎所重乃僅限於當前現實之人生界。如何完成此當前現實之人生，卽此若爲人生唯一主要事。至於死後如何，則更不置計慮中。此實一種至深邃之人文精神也。苟若越出此人生界，認爲冥冥中別有主宰，一切當信從其意志，此卽當歸屬於宗教。或則窮究宇宙，旁窺萬有，深思博證，以尋求某種真理，而揭出之以爲人生所當守；此種精神，亦不爲人文所限，而當歸屬於哲學與科學。而中國文化之傳統精神，則乃偏重於人文界，乃卽就於當前現實之人文而建立，而完成。其所憑以建立而完成之者，則僅憑於人心之面對此人文現實之所敏感而自安焉者以爲準，此以謂之爲一種「人文精神」也。

至於此等人生律則，爲其心之所敏感而自安焉者，其果眞爲人生所必當遵守而不可或逾之律則與否，則非無可加以討究之餘地，抑且隨時有其變通之可能。惟在其當時，彼既深感其當若此，而自認其爲不可稍渝，而寧願恪守，以至於死而不悔，此卽是一種至高之道德精神矣。故道德精神，必專限於現實人文界，卽是一種人文精神也。此等爲同時人所共同尊信之人生律則，用中國傳統語說之，則皆是一種「禮教」也。禮教之在春秋時，其影響人心者，可謂甚深甚厚。然亦可謂必先有此人心，乃始有此禮教之出現。否則，任何人固不能違於人心而憑空建立出此等禮

此條，亦從其好古敏求而得，亦從其博學多聞而得。乃得其啟示於孔子當時之人文歷史與人文現實，而憑其自心之敏感靈覺以直知其如此。在此人文歷史、人文現實中，則惟有此心可以相通相得，此即孔子之所謂仁。故仁即人道，亦即人德也。

~~~~~  
論語又曰：

微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉。」（微子）

此可見或去或為奴或死，皆可以得仁，則人之求仁，固不必盡出於殺身以死之一途。而死與不死，亦非判別人生道德之最高標準。惟仁與不仁，乃為判別人生道德之最高標準也。孟子又曰：「仁者，人也。」此亦可謂惟仁者乃得謂之人，故求真實人生者必求仁。是則殺身成仁，即是殺身以完成其人生也。若遠離於仁，即不得謂之人。苟既非人，則又何貴於有生？此仍是孔子就於歷史昔賢往事而推說之如此，非孔子憑空主張之論也。

~~~~~  
論語又曰：

人之生也直，罔之生也幸而免。（雍也）

論語又曰：

篤信好學，守死善道。（泰伯）

中國古人非無信，惟所信即在人文界。能篤守其所信，又加之以好學，而嚴守以至於死，則可以善道矣。生有道，善道即所以善生。惟求幸免於死，非善生也，故亦不以幸免於死爲善道。

季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」（先進）

死乃生中所有事，故知所以爲生，知所以善我生，即知所以爲死，知所以善我死矣。孔子講學立教，只教人如何爲人，如何善我之道以生，不教人學知死後事。此皆所謂死生一貫，天人合一，後世儒家每因此極深推論之。若觀本篇上述春秋諸往事，則可以不煩推說，而其義躍然矣。故曰：託諸空言，不如著之行事之深切著明也。

曾子曰：「士不可不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠

乎？」（泰伯）

儒家言人道重仁字，仁雖內本於此心，然擴其量可以外通廣及於全人類。此因人心皆同，無不可以相通相得，故人人無不在我「仁」之心量中。雖其隨感而發，論其迹，若僅限於一人一事，如事父見爲孝，事君見爲忠，交友見爲信，遇事見爲義，皆是也。其實則觸機應變，孝者不盡於孝，忠者不盡於忠。此卽人道也。卽如上舉鉏麇、張柳朔之徒，驟視之，若其人僅亦踐一小節而死，於人道無足輕重。然論其心量，此亦孔子所謂「仁」之一端，其道可以相通相得，廣被及於全人類，歷千古，經萬變，僅有此心隨感而應，遇變無方；生人之道，則惟此以爲之維繫而始得宏大也。故此不當以利害計。一時一事之利害，固何足以較量推說而盡其影響之所及乎？人若能善守此心而死生以之，至於殺身授命，此卽一種最高道德精神之表現。惟其擴申之而可以及於全人類，故曾子謂之「重」。至曾子之所謂「遠」，則極言之，亦僅止於其人之死而已。此更可以見孔門儒家之講學立教，徹始徹終，純爲一種人道精神，此卽謂之爲一種道德精神。因其僅限於人生現實中，故以異於宗教之信仰，與夫哲學、科學之所探究也。

子張曰：「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」（子張）

史記亦載此事云：

奇夢有子四人，季札賢而奇夢欲立之。

是季札之賢，其父其諸兄，皆欲奉國而傳焉。其父死，其兄讓國而不受。於是彼三兄者，更迭爲君，以冀季子之終於得國焉。逮夷昧死，季札適出使於外，其賢聲流聞於上國諸夏卿大夫間。誠使季子遄返，吳人必奉以爲君無疑。乃季子亡逃不返，俟王僚立乃返。及王僚被弑，季子又適出使。及其返，終守臣節，曰：「立者從之」，復位以事闔閭。此其高風讓德，誠可昭示百世。而觀於諸樊兄弟之更迭傳國，不傳子而傳弟，以終希季子之得爲吳君，彼其誠心相讓之意，亦至難能矣。是蓋其遠古先人泰伯、仲雍之流風餘韻，傳誦於子孫後禩，猶有未沫者，故亦相感而慕效之耳。至於此下夫差失國，乃在王僚、闔閭再傳之後。事變之來，何能逆測，固不得以此而責季札之守節而終讓也。若使季札立爲吳君，亦豈能保其子之必賢？若季札而能保其子之必賢，豈不猶賢於堯、舜？故知以後事之禍福，逆繩前人之節義，非通方之論也。

以上宋子魚、曹子臧、吳子季札，此三人者，皆一世之名賢。察其才能，實皆經國之長材。誠使得一國而君之，其權大矣，其位高矣。富貴既極，而其功名建白，亦豈不足以歆動一世，永

大夫，在此七年前。又據晉語，晉厲公時，無忌已爲公族大夫，則當尤在前。無忌既讓位，而晉侯使掌公族大夫。是使無忌爲此四人之長也。然則無忌雖自云有廢疾，固非不能出身承事。彼其引詩「弗躬弗親」之語，亦求讓之推辭耳。則韓無忌之讓其家，固可與曹子臧、吳季札之讓國媲美矣。

五 晉介之推

上述讓君位者三事，讓卿位者一事。又如晉趙姬讓叔隗爲嫡妻而已下之，又讓嫡子於趙盾而使其三子者下之。又如狐偃讓上軍於其兄毛，趙衰讓卿於欒枝、先軫，春秋時人讓德可書者尙多。復有一事，與此若稍不類，而可連類以及者，則爲晉介之推之讓賞。左傳僖公二十四年載：

晉侯賞從亡者，介之推不言祿，祿亦弗及也。推曰：「獻公之子九人，唯君在矣。惠、懷無親，外內棄之。天未絕晉，必將有主。主晉祀者，非君而誰？天實置之，而二三子以爲己力，不亦誣乎？竊人之財，猶謂之盜，況貪天之功以爲己力乎？下義其罪，上賞其姦，

嘗試論之，中國人之道德精神，就其表顯於外者言，固可謂是一種「禮教」之精神。禮既貴「讓」，不貴「爭」，故國人傳統風俗，臨事每易主於退讓，退讓之極即爲「隱」。隱者之所爲，可以終身不求人知，抑且終身不爲人知，而其內心之所守所信，則耿耿惘然，有若可以歷千古萬古而不昧不失者。此其不與人爭，不求人知，確然自信自守以至於隱淪終身而不悔不悶之一段精神，亦即是一種至高之道德精神也。故廉靖之心之至極，其所養所詣，已是瑰奇之至，固不必定以陷於殺身而不顧之乃見爲瑰奇也。故余論次春秋時代之道德精神，先之以殺身成仁，次之以讓國讓祿，而連帶及於終身隱淪自晦之士，亦本此義而論次之也。

又按：關於隱淪自晦之故事，在中國歷史傳說中，亦已先有其甚深之淵源。如孟子曰：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。

此皆千古聖君賢相，豪傑大人。然方其未爲人知，則或在畎畝，或業版築，或鬻魚鹽，或屈身士伍，或蠖居海濱，或混迹市販。方其時，雖抱奇才，負盛德，然既不爲人知，則固何異於庸俗。然雖不爲人知，其爲有奇才盛德在身，則與其被舉之後，縱其大有所表顯，而其先後之同爲一

人，則固無以異也。故就中國人傳統觀念言，知與不知，若於其身無所益損，而毋寧不爲人知，其人若更見瑰奇，更爲高出於流俗焉。故曰：「盛德若愚，良賈深藏若虛。」此既不爲人知，抑亦不求人知，而且甚至於務求不爲人知焉。故此種故事之傳說，與夫此種心理之蘊積，而蔚成爲中國社會尙隱自退之風。此亦文化傳統之歷有傳遞，決非忽然無故而有此也。故如介之推，雖隱淪終身，絕無事功表白，則又安知其人才德抱負之誠不若舜，若傳說、膠鬲，若管、孫、百里之儔乎？故中國社會風習，重抱負，賞隱淪，其推崇想慕之情，往往不亞於事功之確有所表顯者。流傳至戰國，此等風氣達於極盛。道家於堯、舜禪讓之外，復增出許由、卞隨、務光。齊太公乃周之外戚，而謂其釣於渭濱。此外如申徒狄，鮑焦，越王子搜，顏闔，屠羊說之徒，爲當時人所樂道者，何可勝數。一若其人必先有一段隱晦避世之事蹟，乃更增其聲價。卽後世人物如諸葛孔明，方其高臥隆中，自比管、樂，若使無劉先主三顧野廬，豈不將以抱膝長吟終其身？然終無害於諸葛之可以比擬管、樂也。田疇、管寧，其獲後人之景仰，亦復何遜於諸葛乎？中國人此等心理，此等觀念，尙隱自晦，確然不拔，遂成爲中國歷史人物中一大類，而其影響於中國文化與歷史者，其意義至深且鉅，抑且無從估量。而遠在春秋以前，已有不少此等人物，此等故事，遙爲此一風氣之前驅矣。故介推之隱，其自身才德所至，誠以無可展布，因亦無可徵信，然終使後人

此所謂「民無得而稱」者，非謂其沒世而名不稱，乃謂其既讓天下，乃無事功建白可以見稱於民也。不知縱無事功建白，而其大德之所昭示影響於後世，則有遙勝於事功建白之有迹可指者。故孔子既許管仲以仁，亦許伯夷、叔齊以仁也。

孔子又極稱堯，曰：

大哉！堯之為君也。巍巍乎！惟天為大，惟堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也。煥乎！其有文章。（泰伯）

此所謂「民無能名」，即猶泰伯之「民無得而稱」也。泰伯以天下讓，不在其位，不謀其政，其無事功建白，使民無得而稱，則固宜矣。堯身為天子，居於有天下之位，而亦使其民無能名焉，則何也？蓋堯能選賢善任，如舜、如禹、如稷，三子者之成功，則皆堯之成功也。三子者之有文章，則皆堯之文章也。故曰「惟天為大，惟堯則之」。此所謂：「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」天不自為，亦不自居功也。然則堯之所以為大，尚不在其以天子之位讓於舜，此則有迹可指；而在其身居天子之位，而已以一切事功建白讓之於舜矣。此尤無迹可指，乃以為盛德之至也。故堯之為君，其事顯，人知之。堯之無事功建白，而實當時之事功建白一切由於堯，則其事

體，實偏近於莊、老也。乾之初九，「潛龍勿用」，文言曰：

子曰：「龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世无悶，不見是而无悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。」

坤之文言曰：

天地閉，賢人隱。易曰：「括囊，无咎无譽」，蓋言謹也。

否之彖曰：

天地不交，否，君子以儉德解難，不可榮以祿。

隨之彖曰：

隨時之義大矣哉。

其象曰：

中國學術思想史論叢（二） 目次

序	五
一 儒家之性善論與其盡性主義	一
* 二 孟子學大義述	一九
三 易傳與小戴禮記中之宇宙論	二五
* 四 與繆彥威書論戰國秦漢間新儒家	七五
* [附] 繆鉞與錢賓四先生書	八二
五 中庸新義	八九
六 中庸新義申釋	一一九
* 七 關於中庸新義之再申辯	一四三

* 八	中庸之明與誠	一七五
* 九	思室讀書記	一八五
一〇	心與性情與好惡	一九五
一一	大學格物新釋	二一五
* 一二	再論大學格物義	二三五
* 一三	大學格物新義	二四七
一四	儒禮雜議之一——非鬪	二五七
	〔附〕 書後	二七二
一五	釋俠	二七九
* 一六	古史辨第四冊序	二九一
一七	駁胡適之說儒	二九九
一八	讀周官	三一九
一九	墨辯探源	三三一

二〇	墨辯碎詁	三七一
* 二一	評譚著墨經易解	三八一
*	〔附〕 答譚戒甫先生書	三八六
* 二二	與顧頡剛董書業論墨子姓氏辨書	三八九
二三	推止篇	三九七
二四	惠施歷物（另見全集第六冊 <u>惠施公孫龍</u> ，此略。）	
二五	惠學鈞沉（同上）	
二六	公孫龍子新解（同上）	
二七	公孫龍七說（同上）	
二八	辯者言（同上）	
二九	名墨訾應辨（同上）	
三〇	中國古代散文——從西周至戰國	四六三
* 三一	道家思想與西方安那其主義	四八三

序

余早年即好治孔孟儒家言，最先成論語、孟子要略兩書；因考孟子生平，遂成先秦諸子繫年。惟讀書漸多，愈不敢於孔孟精義輕有發揮。晚年，始成論語新解及孔子傳，雖對孔子思想續有啟悟，然常自慚，於孔聖人深處，恐終未有登堂入室之望。於孟子僅略闡其「性善」義。惟於易傳、中庸，認爲當出晚周、秦、漢間，則信之甚篤。於大學，僅闡其「格物」義。偶有撰述，皆收本集中。於其他先秦諸子，深信老子書晚出，凡所論辨，集爲莊老通辨一書。又有莊子纂箋。此爲余治道家言之所得。余又深信名家源於墨，除墨子與惠施兩小書外，此編第二冊所收皆是。余又擬爲陰陽家言發微，迄未下筆，僅於劉向歆父子年譜中略述其意。此文當收八本書之第二編。又有中國思想史一書，於上所提，皆粗有涉及。荒陋所得於先秦諸子方面者，僅止於此。又曾撰荀子篇節考，乃在蘇州中學任教時所成，曾刊載於吳江某生所編某雜誌中；自謂昔人治荀書，獨未

中國學術思想史論叢(二)

儒家之性善論與其盡性主義

儒家思想形成中國民族歷史演進之主幹，這是無疑的。廣播在下層的是社會風俗，英華結露而表顯在上面的是歷史上各方面的人物。而傳衍悠久，蔚爲一民族之文化。中國民族之前途，其唯一得救之希望，應在其自己文化之復興。要復興中國民族傳衍悠久之文化，儒家思想的復興，應該仍是其最要之主源，似乎也是無疑的。已往的儒家思想，未必能適應當前的環境，而振拔尤其困難。然而儒家思想是中國民族性之結晶，是中國民族文化之主脈。並不是儒家思想造成了中國民族之歷史與其文化，乃是中國民族內性之發揮而成悠久的歷史與文化者，其間最要的一部分，則爲儒家思想。梅樹總得開梅花，中國民族若尚有將來之歷史與文化，好如雪後老梅，只要生氣尚在，其再度的開花敷萼，無疑的依然是梅花，縱使不是去年的。而去年的梅花早已老

此觀之，然則人之性惡明矣。（性惡篇）

這可算是性惡論一個極堅強的證據。然而我們試從反面想來，人類本就是「彊者害弱」、「眾者暴寡」的，本沒有所謂「聖王之治」、「禮義之化」，何以忽然生起聖王禮義來？這不得不歸功於所謂「聖人」。而聖人究竟也只是人類中的一分子。孟子說：

聖人與我同類者。

這就變成性善論了。所以主張性惡論者，不得不把「聖人」和「人」分作兩等看；而性善論者，則「聖人」和「人」仍是同等。所以性善論者主張平等，而性惡論者卻不得不主張階級。性善論者主張自由與啟發，而性惡論者卻不得不主張束縛和服從。性善論者主張「明善誠身」，性惡論者卻不得不主張「化性起偽」。其間是非，此處暫勿深論，而性善論終究是儒學正論，則可無疑。孟子論性善也有一番極好的論證，正和上引荀子之說，遙相對立。他說：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其類有此，睨而不視。夫此也，非為人此，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。

這可算是性善論一個最親切的明證。本來，儒家的性善論，正從歷史的進化上着眼。（這一點，

清儒焦循（孟子正義）頗有發揮。）孟子又說：

堯舜性之也，湯武反之也。

「性之」、「反之」是怎樣說的呢？譬如上舉「其類有洿」的人，他「非爲人洿，中心達於面目」，正是他天性的流露，所以叫「性之」。旁人見其如此，恍然大悟，想到從前父死不葬，定爲狐狸所食，蠅蚋所嘬；他以後再逢母喪，定必效法那人藁葬而掩；這所謂「反之」。反之者，謂反之吾心而見其誠然。人類在先本不知有烹飪，茹毛飲血，解其飢渴而止。後來漸漸地發明火食了，一人偶先熟食，眾人羣起而效，至於易牙，而爲天下人口之所同嗜。易牙便成天下人口味的標準。人類在先本不知有美觀，男女裸相逐，得遂其性而止。後來漸漸地發生美感了，一人偶然修飾，眾人羣起而效，至於子都，遂爲人類體貌美之標準。飲食之味、男女之美，隱隱地都有一個標準。無論你知與不知，那個標準卻長是潛藏在你心裏。一人偶然的把那標準發現了，提供出來，人人覺得愜心當意，那一人便是所謂「聖人」。聖人只是「先得吾心之所同然」。他的長處，便在把人類心裏一種潛藏的標準發現而提供給大眾，好讓大眾覺悟追求和享受。口味有標

準，美色有標準，音聲有標準，至於行爲的全體，自然也應有標準。那種標準，並不是別人創立了，來強迫我去服從。捨了我的天真，而虛偽地去模倣。那種標準，正爲其是我內心潛藏着的標準，一旦如夢方醒地給人叫醒，所以才覺可貴，所以才得爲人類公認的標準。孟子說：

口之於味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。……至於聲，天下期於師曠。……至於子都，天下莫不知其姣也。……故曰：口之於味也，有同嗜焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。

又說：

規矩，方圓之至也。聖人，人倫之至也。

規矩便是方圓的標準，聖人便是人倫的標準。聖人得此標準到手，也只是他天性自然的流露。孟子又說：

舜居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希？及其聞一善言，見

之，詔其臨潭自照。稚獅顧見己貌，無殊雄獅，長吼奮躍而去。

這雖寓言，正可說明「反之」的情景。那稚獅本自潛藏有獅的賦性，苦不自覺。一旦遇見雄獅，臨潭自照，如夢之醒，如瞽之視，自然「若決江河，沛然莫之能禦」了。

孟子又說：

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。

「湯武反之」的「反」，即是「反身而誠」的「反」。所以又說：「堯舜性之，湯武反之。」後人誤解了「反」字，以為要從大人反復到孩童赤子，要從文物昌明的後世反復到木石鹿豕的深山；主張自由進化主義的性善論，一變而為消極退化的了。至於「萬物皆備於我」一語，也為後人誤解。原來「物」字正是「標準」的意思。譬如說「有物有則」，「則」是方式，是模樣，是標準。「物」字的意義也是一例。（此層顧亭林日知錄也說過。）孟子的話，用今語譯來，正是說：「一切的標準，都本潛藏在我的內心，我只一反省而見其誠然，覺得那標準正合我心所要求的一種趨嚮，那便是外部的規範和內部的自由所合一體，這自然是快樂的了。」

中庸上也說：

自誠明謂之性，自明誠謂之教。

「自誠明」，相當於孟子之所謂「性之」。「自明誠」，相當於孟子的所謂「反之」。那一性一反之間，天人交融，外內相發，明誠一體，便完成了人類的進化。人類只本着那天性，自然能尋向上去，走上進化的大道，所以說是性善了。捨卻這條路徑，人類亦別無進化之可能。

以上是儒家的「性論」和「性善論」。以下再說儒家的「盡性論」和「止至善論」。

儒家事事愛立一個標準，性的標準便是「善」。達乎「至善」，才算是盡其性。未達乎至善，便是未盡其性。孟子說：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

口之於味，耳之於聲，目之於色，四肢之於安佚，明明是性，君子何以不謂之性？正因儒家論性，有一個最高可能的標準，那個標準便是善，便是仁、義、禮、知。性分所有，不一定是仁、義、禮、知，全是善；但是仁、義、禮、知之善，終是在性分以內。儒家便在人性和抉擇出仁、

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

這「明明德」、「親民」、「止至善」三綱，依實看來，只是一事。（這層王陽明說過。）明我之明德，即所以親民；而此明我之明德以親民，便是至善了。讓我舉一實例來說：譬如「孝」，便是我之明德，「德」是性之充實而又表著的名詞。人性本有「孝」，及其充實而表著於外，遂形成一種德。「明德」的「明」，只是美大之義。孝應有一個對象「父」，父亦便是「民」。明我之明德，便是親民。只此行為，即名「至善」。止於至善，即是盡性。

朱子說：

「止」是至而不遷之義。

我們要到達那至善的標準而更不遷移，才得爲止至善。大學上又說：

為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信。

仁、敬、孝、慈、信，都是至善。我們只求到達那至善的標準而更不遷移。這話看來似易，其實則難。周公以文王爲父，其孝易。舜以瞽瞍爲父，其孝則難。舜以堯爲君，其敬易。周公以成王

願孝我之親，只恨我親難服侍，到底不配得孝子的侍奉。我也只好灰心了。」這裏如何能證實你孝的誠意呢？我們惟有責他孝的方法不周到，孝的知識不完全。惟有勸他依然站在子的地位，依然耐心地孝他的父母，而於方法上再仔細地考究。這便是大學格物致知的真解。也便是盡性、止至善的眞工夫。

在革命潮流、自由空氣很澎湃濃厚的近代，看了儒家「止至善」的理論，難免不生反感。然而儒家也自有其理由。東鄰之子踰牆偷窺西鄰的處女，西鄰的男子忿不過，鑽隙而往東鄰以撻其家之姊妹們，這是報復。報復直到近世還常通行，所謂「默認的公道」。中庸上說過：

寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。

人世間的起先，原是一個無道的局面。人們專以報復爲公理，世界永無走入大道之一日。程伯子曾說：「世間只是一個感應。」人們只自居「反應」的地位，把「感動」的責任放棄了。爲父的要遇到孝子纔肯做慈父，爲子的要遇到慈父纔肯做孝子，無道報無道，誰先走向有道的路呢？混濁之世，永無清士。淫佚之邦，永無節女。孟子說的：

明，弗措也。有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。

擇善固執便是格物，博學、審問、慎思、明辨、篤行便是致知。格物、致知都是誠意的工夫。故儒家的性善論決不是現成的，而是不斷作爲的。他要把「天性的自然」與「人道的當然」打成一氣，調和起來，這是儒學的見解。

而且儒家所謂格物、止至善，在世俗看來，不免譏爲是「愚」的、「柔」的，而儒家則自認爲「明」而且「強」。何以呢？人們善意的爲着他人，而卽以完成其自己，這樣聰明而公平的辦法，到底是沒有不勝利的。子孝其父，孝自然是利他的，爲着父母；而同時是利己的，完成了他自己的固有之性向而得滿足。人、己的隔閡，很巧妙地打通了。而且儒家立在「人心同然」的見地上，以爲人類情感是可以相通的。「愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之」，雖說有「與禽獸奚擇」的人，到底慈父可以感得到有孝子，孝子可以感得到有慈父。所以說：

忠恕達道不遠。

能盡其性，則能盡人之性。

兒子誠意的孝，也是本乎他天性自然的傾向，便是他的「忠」。父母沒有不希望兒子孝的，「所求乎子以事父」，便是他的「恕」。兒子忠實地孝，便是「盡己之性」。兒子孝了，滿足父母希望子孝的天性，還能激發父母慈愛兒子的天性，便是「盡人之性」。儒家抱着這樣一個見解和理論，所以說：

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難，君子無入而不自得焉。

素位而行，也便是格物、止至善的工夫。所以君子只是「寬柔以教，不報無道」。不報無道，所以盡己之性。寬柔以教，便是盡人之性了。總之儒家只要處在「感」的地位上，去造成一個最高可能的善的世界。

盡物之性，也只是一個「恕」。電可以爲人拉車、爲人點燈、爲人通話、爲人傳信，也只是盡了電的性。要利用自然，還須先爲自然服務。稻喜水，麥喜旱，農夫的耕耨，全得依順着五穀的好惡性向。農人對五穀的勤勞，也正如子孝其父，臣敬其君一樣，才得有豐收的希望。這也是「忠恕一貫」之理，還須「盡己之性」打通到「盡物之性」。惰農耜耕，己性不盡，物性也便不

盡。己、物還是一貫。中庸上說：

誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，智也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。

這樣闊大圓融的理論，似乎比荀子天論篇裏的「戡天主義」實在要強些。

左傳上也說「正德」、「利用」、「厚生」。「正德」不僅是正我之德，正德也便是中庸的所謂「盡物之性」。物正其德，乃可以利用而厚我之生。「厚生」又略當中庸的「盡己之性」。己與物交互爲利，交互爲用，也正和己與人的交互爲利、交互爲用一樣。惟儒家講人、己與物的交互利用，卻並不從功利上估量，而從性分上闡發。這是儒家思想一要點。中庸又說：

道並行而不相背，萬物並育而不相害。

這正是儒家理想上一個善意的世界，要人類努力用「止至善」的工夫去企求。

人、己的調和，人、物的調和，歸極於人與天的調和，那便是中庸所謂「贊天地之化育」、「與天地參」。孟子上說：

可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。

這是人、神的合一。可算是儒家實踐倫理的最高境界。而實際還只從「善」字栽根。善只是一個「可欲」，只是人們自己內有的性向。故從大學言之，從「明明德」一串向前而爲「修身、齊家、治國、平天下」。從中庸言之，從「盡己之性」，一串向前而爲「盡人性」與「盡物性」，「贊天地之化育」，「與天地參」。從孟子言之，從內心「可欲之善」，一串向前而爲變化不可知之「聖」與「神」。從近代語言說之，只要把握你自己性分內在的一種真誠之情感，用恰當的智慧表達出來。也因智慧恰當的表達，而完成了你自己的性分。這是中庸所謂「自明誠」、「自誠明」，明、誠交融，達到天、物、人、己一貫的地位，才是「盡性」，才是「止至善」。這裏是儒家思想最基本的淵泉，也是儒家思想最大的規模。

（此稿草於民國二十二年，載上海新中華月刊一卷七期。）

孟子學大義述

中國自漢迄唐，奉周公與孔子同尊。自宋以下，始奉孟子與孔子同尊。

自漢以下，論語爲人人必讀書，由此上及五經。宋儒以論語、孟子並列，又入小戴禮記中大學、中庸兩篇，定爲四書。

自元以下，四書爲人人必讀書，由四書以上及五經。又合四書於唐代之九經，稱十三經。

孟子配享孔子，亦始宋代。明太祖以孟子云：「民爲貴，社稷次之，君爲輕」，欲罷孟子配享，終不堅持此意。

當孟子之世，百家爭鳴，孟子獨曰：「乃我所願，則學孔子。」又曰：「能言距楊、墨者，皆聖人之徒也。」然孟子爲學，雖一尊孔子，亦時創新義。

孔子教人以「仁」，論語常以「仁」「禮」對舉，又以「仁」「智」對舉；孟子始連稱「仁

義」，又以「仁、義、禮、智」爲人性同有之四德。孔子少言「性」，僅曰：「性相近，習相遠，惟上智與下愚不移。」孟子始主「性善」，又言：「人皆可以爲堯舜。」孔子曰：「齊桓公正而不譎，晉文公譎而不正。」又曰：「微管仲，吾其披髮左衽矣。」孟子則曰：「仲尼之徒，無道桓、文之事者。」又曰：「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣。」後人言仁、義、禮、智，言性善，辨王道、霸道，皆自孟子啟之。

清儒自乾、嘉以下，自標其學曰「漢學」，以反宋學爲幟志。然不知提倡孟子，乃宋儒之功。清代乾、嘉學者，僅能反宋儒，乃不能反孟子。

戴震孟子字義疏證一書，反對宋儒「天理」「人欲」之辨，謂人欲恰到好處即是天理。孟子子云：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」又曰：「養心莫善於寡欲。」明是「理」「欲」分言。只謂理義更可欲，減少欲望，始可養得此理義可欲之心。

「理欲」之辨，即是「義利」之辨，亦即是「人禽」之辨。

孟子嘗問人：「人之性猶犬之性，牛之性歟？」又曰：「人之異於禽獸者幾希。」此「幾希」，即是人性中有理義。人之同於禽獸者同爲有欲；人之異於禽獸者，爲人心中有理義。孟子分言之，而戴氏混言之。

戴氏之說，微近荀子，而妄非宋儒，實不足信。

爲孟子書作註者，最先爲趙岐，已在東漢之末。南宋朱子爲四書集註，後人讀四書，則必兼讀朱註。

清儒焦循爲孟子正義，書中詳引戴氏之說。此乃囿於時代風氣，未爲知言。

就今日論之，竊謂孟子思想可供當前人類以至大之貢獻者有三要端。

一、首重義利之辨。在當前經濟問題上，資本主義與共產主義，成爲兩大對壘，然皆從「利」上着眼。國父孫中山先生提出民生主義，乃從「義」上着眼，有合於孟子義利之辨之大傳統。國人能從此發展出一套新經濟政策，必能爲世界人類開出一條新經濟乃至新人生之光明大道。

二、自由平等，爲全世界人類社會共同嚮往一目標。不幸落在財富權力一切功利現實之陷阱中，爲人類導分裂，啟鬭爭。孟子提倡「性善論」，謂：「人皆可以爲堯舜。聖人與我同類。有爲者亦若是。」此乃人格上一大平等。所以不能如此，孟子曰：「是不爲也，非不能也。」

孟子又說：「人必有所不爲，而後可以有爲。」有所不爲，此事人人能之。舍生取義，又誰能禁？此是人生一大自由。自由平等，即在我身，反求而得。此一義明，全世界人類社會將大爲

改觀。

三、孟子生值列國紛爭之世，而最惡戰爭。故曰：「爭城以戰，殺人盈城。爭地以戰，殺人盈野。」又曰：「以德服人者王，以力服人者霸。惟不嗜殺人者能一天下。」近世或尚武力，或尚財力，皆求以霸道服人，人心終不服，而世界永無大同太平可期。孫中山先生重申孟子王道、霸道之辨，將來世界和平，惟此一途。

經濟問題、社會問題、國際問題，乃當前世界人類紛爭，最難解決之三大問題，而孟子早有一套極超越之原則指示，而歸其極則在「人心」問題上。

孟子最大貢獻，在指點出人心之同然處。其言極爲剴切詳明。人人讀孟子書，各可反身自得。

宋儒陸象山有言：「吾學乃由讀孟子書而自得之。」又曰：「我雖不識一字，亦將堂堂地做一個人。」凡讀孟子書而心有自得，亦各自會堂堂地做個人。縱使不識字人，經人把孟子道理指點，亦各會堂堂地做個人。

一切經濟問題、社會問題、國際問題，亦就各人親身所值，在其各自堂堂地做一個人的第一步上切實地、平直地做去。此即是孟子「堯、舜其人，堯、舜其世」之終極理想目標。

孟子又曰：「盡心可以知性，盡性可以知天。」人人各盡己心，便可達到盡性知天階段。

盡性之學，乃是一套極富科學精神的最高理想的人生哲學。由此而知天，則可替代宗教。世界人類各大宗教間之相互歧義，亦由此會通，不成爭論。

今天恭值孟子二千三百四十五年誕辰，大家祭拜一堂，穆幸預盛會，敬就愚陋所知，恭述孟子之學之淵旨。孟學無窮，斯吾國家民族文化命脈亦無窮，大家堂堂地做人之光明前途亦無窮，世界人類福祉亦無窮。

（此篇爲亞聖孟子二千三百四十五年誕辰紀念講

詞，原載民國六十二年五月四日中央日報。）

多異。迨於羣制日昌，人事日繁，而民智亦日啟。斯時也，則始有人生哲學，往往欲擺脫荒古相傳習俗相沿的素樸宇宙論之束縛，而自闢藩囿。但亦終不能淨盡擺脫，則仍不免依違出入於古人傳說信仰之牢籠中，特不如古人之篤信而堅守。此亦中外各民族思想曙光初啟之世所同有的景象。其在中國，儒家思想，厥爲卓然有人生哲學之新建。然孔子不云乎？曰：「天生德於予。」又曰：「天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」又曰：「丘之禱久矣。」又曰：「敬鬼神而遠之。」然則孔子於古代素樸的天神觀，爲皇古相傳宇宙論之主要骨幹者，固未絕然擺棄也。墨家繼起，主「天志」、「明鬼」，無寧爲重返於古代素樸的宇宙論，而依附益密。獨至莊周、老聃氏起，然後對於此種古代素樸的宇宙論，盡情破壞，掙擊無遺。蓋中國自有莊老道家思想，而皇古相傳天帝百神之觀念始徹底廓清，不能再爲吾人宇宙觀念之主幹。故論中國古代思想之有新宇宙觀，斷當自莊老道家始。竊嘗觀之西土，如斯賓諾沙、費爾巴哈諸人，其破帝蔑神之論，極精妙透關矣；然彼輩已起於中古以後，而其議論意趣，尙猶不能如我土莊周、老聃之罄竭而暢盡。則道家思想之爲功於中國哲學界，洵甚卓矣。

宇宙論與人生論既必相倚爲命，而中國古代道家之新宇宙觀又甚卓絕而高明，故自有道家思想，而各家所持之宇宙觀，乃亦不得不隨之以俱變。墨家天志、明鬼，與道家新義絕相遠，其

求變較難；故墨家之後起爲名家，乃從另一路求發展。儒家之於天帝百神，本不如墨家之篤守，故其變較易。但如荀子之天論篇，乃欲一依儒家之人文，盡破道家之自然，其論偏激，乃不爲後人所遵守。陰陽家則欲和會儒、道兩家而別創立其一套宇宙論。其說今亦失傳，已不能詳。但似仍守古昔素樸的天帝觀，而以儒家稱道歷史上之人帝相附會，於是有「五天帝」、「五人帝」之強相配合；其說淺陋而陷於迷信，實猶遠不如皇古相傳素樸的宇宙論之較近情理。惟自戰國晚世，下迄秦皇、漢武之間，道家新宇宙觀既確立，而陰陽家言又不符深望，其時之儒家，則多采取道家新說，旁及陰陽家，而更務爲變通修飾，以求融會於孔孟以來傳統之人生論，而儒家面目亦爲之一新。予嘗謂當目此時期之儒家爲「新儒」，以示別於孔孟一派之舊儒，而其主要分辨，卽在其宇宙論方面。至於人生論之舊傳統，則殊無所大異於以前也。

故論戰國晚世以迄秦皇、漢武間之新儒，必着眼於其新宇宙觀之創立又必着眼於其所采莊老道家之宇宙論而重加彌縫補綴以曲折會合於儒家人生觀之舊傳統。其鎔鑄莊老激烈破壞之宇宙論以與孔孟中和建設之人生論凝合無間而成爲一體，實此期間新儒家之功績也。

予論此時期之新儒，以易傳與小戴禮記中諸篇爲代表。蓋易傳、小戴諸篇之產生，大率正在此期。請卽專就此二書中之新宇宙觀，觀其所以與孔孟傳統人生理論如何融凝合拍之處，以爲吾

說之證成。

古代素樸的宇宙論，以天帝百神爲之主，而道家思想則破帝農神，歸極於自然，偏傾於唯物。今易傳與小戴記中之宇宙論，亦正大率近似乎主自然與唯物者。古籍詩、書凡言「天」，卽猶言「上帝」。天帝至尊，創制萬物，不與物爲伍。卽論、孟言天亦然，亦不與物爲伍。及莊周、老聃書，乃始「天地」並言，則天亦下儕於地爲一物，與上世天帝至尊創制萬物之意迥別矣。易傳、戴記亦每天地並言，如曰：

天尊地卑，乾坤定矣。

法象莫大乎天地。（易傳）

大樂與天地同和，大禮與天地同節。（樂記）

致中和，天地位焉，萬物育焉。（中庸）

此類不勝盡舉。此易傳、戴記中之宇宙觀，接近道家、異於上世之證一也。

天既與地爲伍，下儕於一物，則彼蒼者天，與塊然者地亦無以異。天帝之創制不存，宇宙何由而運轉，種物何由而作始乎？此在莊周、老聃，則曰是特一氣之聚散耳。陰陽家承之，始詳言

法象莫大乎天地，變通莫大乎四時。

而戴記則謂：

禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情。（喪服四制）

又曰：

人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。

又曰：

人者，天地之心，五行之端也。聖人作，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，鬼神以為徒，五行以為質。

又曰：

夫禮，必本於太一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。

又曰：

天秉陽，垂日星，地秉陰，竅於山川，播五行於四時。（禮運）

凡此皆並言天地、陰陽、四時、五行，以見天地亦不過爲陰陽、四時、五行，爲一種畸物的，卽謂其偏傾於物質自然現象，而不認有所謂超萬物之上而創制萬物之天帝。此又易傳、戴記之宇宙觀，接近道家、異於上世之證二也。

易傳、戴記採取道家陰陽氣化、畸物的、自然的宇宙觀，既如上述。而易傳、戴記中之人生論，則確乎猶是儒家正統。儒家論人生，近於畸神、畸性的，偏傾於人文的人類心靈之同然，而異於專主自然者而言。其精神意味，與道家畸物的、自然的宇宙觀，扞格不相入。而儒家思想，又貴乎天人之融合一致，此則在道家亦然。凡中國思想之主要精神，蓋無不然。故曰：

易與天地準，故能彌綸天地之道。

又曰：

乾坤，其易之蘊耶？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾

證當時言禮本天地，多自易本天地之說來。此言禮、樂與天地融合，猶易傳言易與天地融合。而凡言禮與言易，其意皆求統包人生之全體。故其言天道，雖大體承襲道家所創畸物的、自然的宇宙論，而必加以一番修正與變動，然後可以與儒家傳統人生論訢合無間。此正易傳與戴記在古代思想史上貢獻之所在也。

故易傳與戴記之宇宙論，實爲晚周以迄秦皇、漢武間儒家所特創，又另自成爲一種新的宇宙論。此種新宇宙論，大體乃采用道家特有之觀點，而又自加以一番之修飾與改變，求以附合儒家人生哲學之需要而完成。今請再約略述說之如次：

莊老道家所創之宇宙觀，可稱爲「氣化的宇宙觀」，以其認宇宙萬物皆不過爲一氣之轉化也。易傳、戴記承其說，而又別有進者，卽就此一氣之轉化，而更指出其「不息」與「永久」之一特徵是也。易傳曰：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。

此所謂「一陰一陽」，卽指陰陽之永久迭運而不息也。故言「可大」，必兼「可久」。言「富有」，必言「日新」。「繼之」、「成之」，皆言一化之不息。而宇宙自然之意義與價值亦卽在

此不息不已、有繼有成中見。而戴記闡此尤詳盡。祭義云：

禮樂不可斯須去身。致樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威。

此謂天之所以爲天，神之所以爲神，皆由其久而後成也。哀公問篇尤明言之：

哀公曰：「敢問君子何貴乎天道也？」孔子曰：「貴其不已，如日月之東西相從而不已也，是天道也。無爲而物成，是天道也。已成而明，是天道也。」

夫「無爲而物成」，斯乃道家所喜言；然所以無爲而能物成者，則胥此「不已」與「久」者爲之。若苟忽焉而卽已，倏焉而不久，則將無爲而物不成矣。道家喜言無爲而物成，儒家又必言物之「已成而明」，而物之所以已成而得明者，又胥此「不已」與「久」者爲之也。若苟忽焉而卽已，倏焉而不久，則物雖成而卽毀，終將昧昧晦晦，雖成猶無成也；又何以得粲然著明，以爲法於天下，可傳於後世乎？是則茫乎芴乎，雖已成而不明也。

論此尤詳盡者爲中庸。中庸之言曰：

不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。詩云：「維天之命，於穆不已」，蓋曰天之所以為天也。「於乎丕顯，文王之德之純」，蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。

此極言天地之道之盡於不已而久也。博厚所以載，高明所以覆，而苟非悠久，則物且無以成。物之不成，而天覆地載又何施焉？故知天地之道，盡乎此不息不已之久也。而提出此「久」字者，可謂老子已先於中庸。

此不息不已之久，中庸又特指而名之曰「誠」。故曰：

至誠無息。

又曰：

誠者，物之終始。不誠無物。

又曰：

誠者，天地之道也。自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

又曰：

誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。

道家論宇宙萬物最喜言「化」，然其言曰：

方生方死，方死方生。

方將化，烏知不化？方將不化，烏知已化？

則其言化也，倏焉忽焉，馳焉驟焉，其間若不容有久。易傳、戴記之觀化則異是。蓋觀化而得其久，得其化之不易不已之久，而特名之曰誠，而後此宇宙之意義與價值亦從而變。唯其觀化也而疑若不容有久，故常疑大化之若毗於為虛無。既虛且無，又烏見其有誠？惟其觀化而得其不息不已之久，故常主大化之為實有。實與有者皆誠也。此戴記之論宇宙，所由絕異於莊周、老聃者

也。而孟子之言誠與明，則又先於中庸。

易傳頗不言「誠」，顧其指名此不息不已之久者，即所謂「易」也。故曰：

闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。

一闔一闢，往來不窮，此即易道之不息不已也。又曰：

乾坤其易之蘊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。

此謂易即乾坤也。又曰：

乾，天下之至健也。坤，天下之至順也。

至健之與至順，即所以成其爲不息不已之久者也。又曰：

夫乾，確然示人易矣。夫坤，隤然示人簡矣。

又曰：

知天地之化育。

曰：

天地位，萬物育。

又曰：

天地之道可一言而盡。其為物不貳，則其生物不測。

曰：

萬物並育而不相害，道並行而不相悖。

誠者自成也，而道自道也。誠者，非自成而已也，所以成物也。

易傳又言之曰：

自老聃言之，則曰：

天地不仁，以萬物為芻狗。

蓋莊老言化，皆倏忽而馳驟，虛無而假合，雖天地無所用心焉，此所以謂之「自然」也。易傳、戴記言化，則有其必具之徵，與其所必至之業。此徵與業為何？曰生、曰育、曰開、曰成是也。故雖亦無爲而自然，而可以見天地之大德矣。故中庸曰：

小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？

故易傳、戴記之言化，主於「生」而謂之「德」，其所以絕異於莊周、老聃氏之言者又一也。

顧易傳、戴記言化，雖曰有生、育、開、成之大德，亦非謂有仁慈創制之上帝。中庸曰：

成者自成也，而道自道也。

又曰：

天人之際，所以爲之溝貫而流行其間者，則有鬼神焉，此上世素樸的宇宙論則然也。人死爲鬼或爲神，而物之奇瑰偉大非常特出者，如山、川、河、海之類，亦各有神。以上帝爲萬物之造主，而萬物則變爲鬼神，以回歸於上帝。自道家自然的、畸物的宇宙論既出，上帝失其存在，鬼神亦不復有。天地皆一物，人死曰「物化」。大化渾淪，既不見有生死，更何論於死後之鬼神？然世界既無鬼神，則人生短促，物各散殊，天人、死生、物我之際，更無溝貫流通之妙存乎其間。孰主張是？孰綱維是？此皆氣化之偶然，而其勢轉將無異於機械之必然。此與儒家人文的、德性的觀點大悖。故易傳、戴記言宇宙，雖不言天帝造物，而尙主有鬼神。惟其所謂鬼神者，亦如其言天地，僅爲德性的，而非人格的。鬼神亦爲自然氣化中所本具之兩種德性。易傳、戴記中之鬼神論，實爲其宇宙論中至關重要之一部分，抑且爲其宇宙論與人生論所由融通透洽至關重要之一部分，是又不可以不兼論也。

易傳曰：

易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。

朱子曰：

昭明是光耀底，乃光景之屬。焄蒿是袞然底，其氣蒸上，感觸人者。悽愴是凜然底，乃人精神悚然，如漢書所謂「神君至，其風肅然」之意。

又曰：

以一氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。以一氣言，則至而伸者為神，反而歸者為鬼。其實一物而已。

又曰：

精氣就物而言，魂魄就人而言，鬼神離乎人而言。

此處朱子說「鬼神離乎人而言」，即言鬼神非有人格性也。又曰：

天地公共底謂之鬼神。

又曰：

鬼神蓋與天地通。

此卽謂鬼神之爲鬼神，乃彌綸周浹於天人、物我、死生之間，而爲之實體，爲之共性。故就物而言則爲「精氣」。易傳曰：

精氣爲物。

精猶質也。精乃氣之至精微者，因其至精，遂若有質。是精氣猶言氣質也。惟此所謂「氣質」，與宋儒所言氣質微異。因宋儒朱、張言氣質，已落於粗迹言之。而易傳之言精氣，則並無鄙視氣質之意。物必賦有氣質，乃始成其爲物。而就人而言則曰魂魄。魂指「氣」言，魄指「精」言。合魂與魄而成爲人，猶之合精與氣而成爲物也。禮運曰：

體魄則降，知氣在上。

蓋謂人之死，體魄則降而下，知氣則升而上。其降而下者，卽所謂「骨肉斃於下陰，爲野土」者

也。其升而上者，乃其人生前之知氣，即所謂「發揚於上，爲昭明、焄蒿、悽愴」者也。郊特牲亦曰：

魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭，求諸陰陽之義也。

凡物莫不具精氣，凡人莫不具魂魄。精氣、魂魄，其實則爲一物，即鬼神是也。如是則豈不無我無物，無生無死，而通爲一體，此一體即所謂之鬼神。鬼神即陰陽也。故求之鬼神，亦求之陰陽而已。鬼神何以能有感通之德？因其本在陰陽一體之內，豈有不相感通。故人之死，實非漸滅而無在也。其形魄歸於地，骨肉蔽於下陰爲野土。人體生於天地萬物而仍歸於天地萬物，故曰「鬼」。鬼者，歸也。既謂之歸，其非漸滅無存可知。然人爲萬物之靈，方其生時，有知氣焉，及其死亡，一若其知氣亦消散無存矣，不知其仍升浮發揚於上，而使生者感其昭明、焄蒿、悽愴。則死者之知氣，實亦仍存於天地間，而有其靈通感召之作用者。此意中庸言之最透徹，曰：

鬼神之爲德也，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。

朱子說之曰：

人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。

其實此處所謂「天地」、「鬼神」、「五行」，亦莫非陰陽，亦莫非一氣之化，此即道家氣化的宇宙論之所創；惟秦漢間儒家於此陰陽一氣之化之中，而指出其一種不息不已之性能，而目之曰「誠」。又於此陰陽一氣之化之中，而指出其一種流動充滿感格靈應之實體，而稱之曰「鬼神」。

故人生即一誠之終始，亦即一鬼神之體之充周而浹洽。故曰：「人者，鬼神之會。」然則又何待於人之死而後始見其有所謂鬼神哉！易傳所謂「通乎晝夜之道而知」，所謂「幽明之故，死生之說，鬼神之情狀」，皆當由此參之。故禮運又言之，曰：

禮必本於天，殽於地，列於鬼神。

禮器亦言之，曰：

禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心。

樂記又言之，曰：

樂者敦和，率神而從天。禮者別宜，居鬼而從地。故聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。

又曰：

禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神。

又曰：

禮樂俱大地之情，達神明之德。

凡此皆當時禮家所由謂惟禮可以盡人道、通鬼神而合天地之所以然也。故祭義又曰：

因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則。百眾以畏，萬民以服。

夫謂之「明命鬼神」，猶其謂「制禮作樂」。要之為一事，而特以名之曰「鬼神」而已。故必謂鬼神為實有者固非，必謂鬼神為實無者亦未然也。鬼神即陰陽，即陰陽之德性與實體，而就其特具

常無，欲以觀其妙。

易傳則以此妙萬物者爲「神」。易傳之言神，相當於老子之言無，而意義迥殊。故道家謂之「化」，而儒家則轉言之曰「生」。道家謂之「無」，儒家又轉言之曰「神」。而又曰：「神無方而易無體」，則神者，豈不妙無以爲之神者耶？樂記亦言：

樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威。（祭義亦云。）

若以天爲自然，則神亦自然也。故道家言無與自然，儒家則轉言之曰神。卽據儒、道兩家所運用名字之變，可見其觀念之不同。而儒、道兩家精神所在，亦大可由此判矣。易傳又或不單言神而兼言「神明」，如曰：

以體天地之撰，以通神明之德。

又曰：

以通神明之德，以類萬物之情。

此皆證神明即爲天地與萬物，亦胥由其德性以言也。

故陰陽氣化，猶是此陰陽氣化也。道家則視之爲倏忽馳驟，虛無假合焉；儒家則視之爲不息不已，至誠實有焉。道家視之爲至無，儒家視之爲至神，此一異也。故「誠」與「神」，爲晚周儒家觀化之兩大概念。誠與神，皆化也。誠言其不息不已，神言其變化不測。誠與神，皆天地大化之所以爲化，亦即此大化所具有之德性。故若名道家所主爲「畸物的宇宙論」，則此新儒家之所持，當名之爲「畸神的宇宙論」，即「德性的宇宙論」，或「性能的宇宙論」。即以德性一元而觀宇宙，故可謂是「德性的一元論」，或「性能的一元論」。人生亦氣化中一事，求所以通物我、死生、天人於一化者，亦惟此至誠之性與至神之體。故曰：

天行健，君子以自強不息。

又曰：

誠者天之道，誠之者人之道。「維天之命，於穆不已」。而文王之所以爲文，純亦不已。

凡秦漢間新儒家所謂之天人合德，人生與宇宙之所由以融成一體者，亦本此至誠至神之德性。此

爲易道，亦卽爲禮意。人之所由以通天德而達物情，所由以交鬼神而合大道，亦胥由此至誠之心以期夫此至神之感而已。故易之由卜筮，禮之由祭祀，著龜之與醴牢，皆物也。物爲大化中之一物，猶人爲大化中之一人，均之在大化之中，俱爲此至神之體、至誠之性之所包孕。人苟具至誠之心，則雖著龜、醴牢，可藉以通夫至神之域矣。故不明鬼神之說，將無以通於易道與禮意。而人苟非具一至誠之心，亦將無以明鬼神之情狀，卽將無以通物我、死生、天人而爲一。凡所以能通物我、死生、天人而爲一者，由其本在同一大化中，本具同一之德性。此種德性，直上直下，卽體卽用，彌綸天地，融通物我，貫徹死生。故本於此種德性一元或性能一元之宇宙觀，卽成爲德性一元或性能一元之人生觀。孟子與中庸之所謂「盡性」，卽持此種德性一元之人生觀者之所有事也。惟孟子當時，道家氣化的新宇宙觀方在創始，孟子未必受其影響，故孟子胸中之宇宙觀，大體猶是上世素樸的傳統。因此孟子之所謂「性」，亦遂與中庸之所謂「性」，涵義廣狹，不全相符。此在本文，殊不能多所發揮。要之秦漢間儒家人生觀之大傳統，則猶承孔孟之舊，不過略變其宇宙觀，以求與道家後起之新義相配合。本文所欲論者，則暫止於此而已。

秦漢間儒家之人生觀，其詳非茲篇所欲論。特亦有承襲道家觀點修飾改進，以自完其儒家之傳統者。其事頗有類於上述，一若其改進修飾道家之宇宙論以自適己用，則繼此猶可稍稍略述

又曰：

道有變動。

曰：

變動以利言。

易既言變動，又言變通。曰：

通其變，使民不倦。神而化之，使民宜之。

易窮則變，變則通，通則久。

又曰：

化而裁之謂之變，推而行之謂之通。舉而措之天下之民謂之事業。

又曰：

通變之謂事。通其變，遂成天地之文。

又曰：

廣大配天地，變通配四時。

又曰：

變通者，趣時者也。

可見易傳言變通，猶其言變動，皆主功業事爲而言之。惟變必因化之自然，否則亦無由動而通也。

易傳主言變，以異乎道家之言化。又常言「器」，以異乎道家之言「物」。蓋物屬自然，器則人爲。道尚自然，儒言人事。聖人因物以制器，猶之因化以裁變。所由言之雖異，其所以爲言則一也。故曰：

形而上者謂之道，形而下者謂之器。

又曰：

以通神明之德，以類萬物之情。

其所謂「通德」、「類情」者，即求以合天人而融物我；必如是而後可以盡變化之妙，亦必如是而後可以窮運用之宜，亦必如是而後始完吾德性之全。故曰：

精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。

在宇宙萬物謂之「神」，在我謂之「德」。「崇德」即所以「入神」，亦必能入神乃始爲崇德。必如是，乃可以「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」。必如是，乃始可謂之「崇德而廣業」。此易傳論人生之大旨也。

記禮者則即以禮意當易道。故戴記言禮樂，同所以修飾改進道家之論自然，與易家之論往往貌異而神肖。而其論人生之最精邃最博大者，則莫如中庸。中庸曰：

其次致曲。曲能有誠。誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠

為能化。

此卽易家至繁蹟而至變動之人生論也。夫萬物既繁蹟矣，今又曰各推致其一偏一曲焉；一偏一曲，正莊周之所卑，故曰：

曲士常見笑於大方之家。

又曰：

曲士不足以語道。

而中庸則謂推極一曲可以盡大方，此卽所謂「絜矩之道」。此又儒、道之一異也。易曰：

化而裁之存乎變。

今中庸則謂「變則化」。蓋易主裁大化以成人事之變動，而中庸則主由人事之變遷以宣暢完成乎大化。其實則天人合德，「先天而天弗違，後天而奉天時」，二者之間固無大辨，所謂「合外內之道，故時措之宜也」。夫果以性之德言，則天人、物我、死生，固皆周浹融洽而無間矣。故苟

能有誠，不僅內之有以成己，外之又有以成物。成己者，即所以盡己之性。成物者，亦所以盡物之性。中庸又言之曰：

惟天下至誠為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

中庸之言「盡性」，即易傳之所謂「崇德」。「贊天地化育以與天地參」，是即易傳之所謂「入神」也。其機括惟在自致己誠，自盡己性。何者？盈天地萬物皆此一性之彌綸周浹，即皆此一誠之所始終貫注，亦即此一神之所充滿流動。故天也、人也、物也、性也、誠也、神也，其實皆一也，其機括則只在於一己之自盡而自成。故宇宙雖繁賾而至簡易，雖變動而至安定。易傳、戴記「德性一元」之宇宙論，歸其極為人性之一元。此易傳、禮記所以修飾改進道家自然主義之宇宙觀以完成儒家傳統的人文主義之人生論之要旨也。

從來治經學者，易與禮常多分別以求，極少會通而觀。如我上所論述，例證詳明，亦可無疑乎其為說之創矣。抑猶可於易繫、戴記之書得其更直接之內證焉。繫辭有曰：

聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。

是作易繫者明謂聖人制禮之本乎易道也。戴記祭義之篇有之，曰：

昔者聖人，建陰陽天地之情，立以為易。易抱龜南面，天子卷冕北面。雖有明知之心，必進斷其志焉。示不敢專，以尊天也。

立以為易，指易之書。抱龜之「易」，指占易之人。則記禮之人之亦明尊乎易也。周易之書，本不道陰陽，而十翼則道陰陽，猶之可也；記禮者亦道陰陽，此自孔子以至孟、荀皆不然。故知戴記諸篇皆當出荀子後，其時陰陽家言已盛行，儒者或以說易，或以記禮，其事皆已在秦、漢之際。如戴記有月令之篇，其為陰陽家言尤益顯。陰陽家言之異於儒家言，司馬遷孟荀列傳已明揭之。然如此篇所舉，易、禮兩家同為儒術發明新宇宙論，陳義精微，實為於中國思想史上有大貢獻。雖其蹈襲陰陽，遠本道家，亦不足深怪。惜乎漢儒通經致用，僅於政事上有建設，於儒術精義，不能觸及其深處。其言宇宙，則一本陰陽家言，自五天帝而及於五人帝，較之古昔素樸的宇

宙論，更爲不如。其流而爲讖緯，更何以啟人之信，而維繫於垂後？漢儒本此以告誡警勸漢室之帝皇，其意不爲非。若莊老道家無爲之意，則於漢代政事，實不能有大貢獻也。統一六國，天下一君，秦始皇帝遂有子孫萬世爲帝皇之想。惟陰陽家獨主五德終始，力言無萬世一統之帝皇。然漢儒之獨尊陰陽家言，則亦有故。余當爲陰陽家言宇宙，別立一名，稱之曰「畸於史」，卽「畸於人事之宇宙論」。惟自魏晉以下，篡弒相乘，陰陽家五德終始之說，乃爲世人所吐棄。於是莊老復興，佛釋乘之，迄於唐、五代，中國思想界之宇宙論，遂爲道、釋所獨占。惟易繫與中庸，亦尙爲道、釋兩家所參考。北宋理學興起，始復有儒家自己一套的宇宙論。逮於南宋朱子之理氣論出，而此一番新起的宇宙論，乃臻完成。若以孔孟時代爲天帝人格化的古昔素樸的宇宙論，易繫與戴禮爲「畸於神」的「德性一元的宇宙論」，則兩宋理學可謂是「畸於理」的「理性一元的宇宙論」。欲探究中國儒家思想所抱有之宇宙論，必分別此三者而加以探究。其畸於神與畸於理之兩部分，雖在其貫通於人生論方面，莫不上承孔孟，而無大扞格；但畸神、畸理，終不能謂其無所歧異。繼今而後，於此畸神、畸理之兩面，是否重有所輕重取捨，以爲調和融通，再產生一更新的宇宙論，以使儒術更臻於發揚光大，則尙有待於此下新儒崛起之努力。

美國杜威哲學之改造（許崇清譯本）有云：

西方人走上實驗的科學和其自然制取上應用底路徑，比東方人早些。後者在其生活習慣裏多存了些靜觀的、審美的、思辨的、宗教的氣質，而前者則多著些產業的、實踐的。這個差別，和關聯而生底其他差別，乃彼此相互理解的一個障礙，亦為彼此相互誤解的一個根源。所以切實在其關係和適當的均衡上求融會此兩個各不相同的態度的哲學，確可以令他們彼此的經驗互相增益其能力，而更為有效的協同致力於其豐盛的文化勞作。

又云：

在眼前確無有什麼問題比實用科學和靜美的鑑賞所持態度能否調和與怎樣調和這個問題更為重要的。沒有前者，人會成為他所不能利用；而又不能制取底自然力底玩物和犧牲。沒有後者，人類會變作孜孜向着自然追求利得和彼此推行買賣。此外就是終日無所事事，為著空閒而懊惱，或將他僅用於誇耀的鋪張和越度的奢縱底一種經濟的妖怪。

又云：

靜觀的知識根本變作活動的知識，是現在所用研究發見底方法所必致的結果。但這個變化

其態度轉爲實踐的與活動的。如本篇上引易繫與中庸裏所說制器與盡物性的理論，以及鬼神的觀念等，實大可藉此打通西方宗教、藝術與科學的相互間之壁壘。易繫與中庸之宇宙觀，確是極複雜、極變動的，無寧可謂其與近代西方的科學觀念較近，與古代西方的宗教信仰較遠。此處便有道家的功績。而且易繫之與中庸，終是屬於杜威所說「人的科學和藝術」方面者。又絕無如杜威所排斥如西方哲學界傳統的形而上學與認識論等既無用而又麻煩的諸問題。則杜威所想像，欲爲以後彼方哲學另闢一新途徑，使其可以運用新科學的實踐的活動的知識方法，來解決社會的道德的幸福，以達到彼所想的一個複多而變動的人生局面之不斷進步與長成之新哲學，其實此種意境與態度，早在中國易繫與中庸思想裏活潑呈現。惟在中國方面，對於經濟的技術的物理科學方面的知識上之創闢與使用，則比較不受重視。故以較之近代西方，誠爲遠遜。此則並非簡單一個理由可以說明。但秦漢以後印度佛學來入中國，道家本是先秦一個最激烈反宗教的學派，而魏晉以下，不免追隨佛教，而結果乃反自陷於宗教迷信之氛圍中。道、佛兩教在當時，亦時時相互滲透，相互斟酌。要之則皆偏於杜威所謂「靜觀」的態度。而後世言易、庸哲學者，又常擺脫不掉易、庸中間所含道家的原始情味。甚至又和會於佛說。於是亦不免於以「靜」的意態看易、庸，卻不能將儒家一番積極活動與複雜實踐的精神盡量發揮。至於宋代理學家畸於理的宇宙論，主張

「格物窮理」，以達於「豁然貫通」之一境，其持論要點，似爲與近代西方的科學精神，有其更接近之一面。竊意此後中國思想界，既受西方科學精神之洗禮，其在哲學方面，尤其在宇宙論一方面，應該更有一番新創闢。易、庸思想與宋代理學中之理氣論，早已爲此開其先路。惜乎杜威所知的東方哲學甚有限，彼僅認東方哲學多屬宗教的靜觀態度。彼不知莊老道家思想，已爲一種極徹底的反宗教者。而繼此以起之新儒家，如易、中、庸諸書，乃有一種極複雜、極動進之宇宙觀與人生論，決然是爲實踐的，而非靜觀的。即宋代理學亦然。其言主靜、主敬，本意皆在實踐，而非靜觀。若今後國內學術界，能將中國固有思想，就其有關哲學一面者，盡量忠實介紹於西方，則將來新中國哲學思想之偉大前程，縱不在中國本土發展，亦當能在異邦思想界先著祖生之一鞭。

又按：易傳、禮記中所有之鬼神論，復與西方人所言之「泛神論」不同。泛神論主張一切是神，如此則宇宙每種形態均將爲神之實在之一種啟示，如是則世上是非、善惡之分別，更從何建立？至如易傳、戴記中所言之神，並不指宇宙萬事萬物之現成的靜態言，乃指宇宙萬事萬物不息不已、變動不測、至誠實有之一種前進的性能力言。乃指一種自身內在的、能動的傾向言。故當時儒家，即我所謂易傳、戴記之著作諸儒，實並不謂宇宙萬物之最先創始者爲神，亦不以宇宙萬物

當前現成的靜態謂是神。當時儒家，乃指宇宙萬物一種至剛健、至篤實之內在的、自性的、向前動進的傾向而謂之「神」。此種向前動進的性能與傾向，乃自性自能，別無有爲之作創始者。又不息不已，永無到達歸宿之一境。若論歸宿，當前即是歸宿。若論創始，亦可謂當前即是創始。而所謂當前，又非一種靜態與定局。此實中國儒家性能一元的宇宙論之精義所在。易傳又即指此繼續不斷之前進傾向而名之曰「善」。至問此種善何由來？則仍爲萬物自身內在之一種性能。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」所謂「性」與「善」，仍即是此一陰一陽之不息不已處。因此其所謂善，並不與惡爲對立。亦並非認許當前之一切靜態定局而即謂之善。亦不須說宇宙萬物必待其最終結束處始是善。所謂善，即指此當前現下一種前進不已之性能與動勢。而此種性能與動勢，又是自性自能、剛健主動，非另有一創造此性能者爲之主宰。而此一種自性自能、剛健主動之前進，又必得有所成。然所謂之「成」，又並不即是歸宿，而依然仍有其不息不已之向前。此爲中國儒家宇宙觀之主旨。若細論之，則不僅以前孔孟如此，以後宋儒亦如此，並不得謂只是易傳與戴記之作者抱有此意想而已。正爲中國儒家之宇宙論，實乃建本於人生論。把握其大本大原，乃知其前後之實相一貫也。或疑如此立說，只謂不息不已，至誠實有，變動不測，而稱之曰至誠與至神，或曰至善與至德，豈不流於一種形式主義，只求其不息前進，而

更無實際內容可言乎？是又不然。因宇宙既爲性能一元，則當着眼其彌綸天地、終始萬物之可久、可大處。若從其可久、可大處着眼，則此至誠至善之性，斷非僅屬形勢而無內容。我所謂中國儒家之宇宙論實建本於人生論，其要旨卽在此。

若明白扣緊此等處着眼，則知孔子論語所提「仁」字，驟看若僅限於人生界，而實已包舉了宇宙之統體。而且此所謂仁之一德，亦並不限於靜之一邊。故孔子雖言「仁者靜」，而實際此仁德乃滲入於複雜之人生界，而爲一種實踐之動進。至於此後宋儒如謝上蔡，以「覺」釋「仁」，此乃限於靜的一邊，必待外面事物之來，始有所謂覺，始見所謂仁；故其說爲此後朱子所反對。若使此宇宙全體而陷於靜的一邊說之，則必落於易傳所謂「乾坤或幾乎息矣」之境。此因孔子最先立論，本是專一注重在人生界，而宇宙論方面，則仍守古昔之素樸信念，而未有所闡述。卽孟子亦然。故孔子論仁、孟子論性善，皆有待此下新儒之更爲申闡。卽墨子亦只注重人生實踐，雖推本於天志，而其思想中之「天」，則仍是一古昔素樸的天。惟至於莊老始大不然。莊老言宇宙，乃始以「道體」爲說。道體則是大化不居，決非靜態。惟莊老教人識此道體，則實用靜觀。而人生則終不能止於靜觀而已。是以在道家思想中，天人終不相合。必待至於易傳、中庸，始合天人而一貫說之，曰至誠、曰至神、曰至健，則通體是一動進向前，而又竟體融會和合，而孔子

所提仁字，本屬人生實踐一面者，亦可包舉，不見障礙。此後宋代理學家，以「理」字說宇宙，而朱子有「天卽理」之說。但理字若仍落在靜的一邊，若果宇宙只是一理，而此理又在靜定之境，則又何從而變化無方、至誠不息，以達於可久而可大乎？所以朱子言「理」定兼言「氣」。氣則在動的一邊，而有理以爲之主宰。由理氣轉落到人的心性。性屬理，在靜的一邊。而心屬氣，則在動的一邊。故須由心來主宰一切動。雖說性爲心主，但須人盡心以知性。由宋儒的宇宙論轉落到人生論，在其動進向前以至於天人合一之一切實踐與活動，則仍爲孔孟原來主張無別。而且既說「性卽理」，而物必有性，一物一性，此一字宙，仍是繁複的、多方的。故須人「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」，而達於「豁然貫通」的一境。故易、庸畸於神的宇宙觀，尙未脫盡道家靜觀的玄思的意味。而宋儒畸於理的宇宙觀，乃始更落實到人生複雜動進的實踐中。陸、王後起，轉從人心良知爲說，在人生論上似乎明白易簡，但在宇宙論方面則又嫌落空了。此下轉出顏習齋，彼欲力矯宋儒之流弊，但實未明宋儒之眞義。彼之立論，頗欲以禮樂爲主，但並不能透到易繫與戴記持論之深處。只重實踐，狹隘已甚。此下有戴東原，更屬淺薄無深趣。大抵中國儒家思想主要貢獻在人生論方面主實踐，主動進，以道德精神爲主。道家思想在宇宙論方面有創闢，能靜觀，富藝術精神。易、庸在此兩方面結合在先，宋代理學家

繼起在後，皆求於儒家人生論上面安裝一宇宙論，而亦都兼採了道家長處。余一向主以易、庸思想與宋代理學來會通西方科學精神，獲得一更大之推擴。上引杜威之言，似乎亦有此意向。惜其對中國思想所涉太淺，全未說準了東西雙方真異同之所在。惟此路遙遠，非能深沉博涉於東西雙方科、哲精微，文化大全，而又別出心裁，獨探理真，則殊未易於勝任而愉快；固不足以責杜威一人也。

（此稿草於民國三十三年，載是年五月思想與時代第三十四期。）

與繆彥威書論戰國秦漢間新儒家

彥威吾兄道席：前奉手教，於拙稿易傳與禮記中之宇宙論一篇蒙惠商榷，豈勝感荷。分析道家、陰陽家得失，尤佩卓見。惟鄙陋之懷，仍多與尊論有未合者。竊謂六家九流，皆漢人隨宜立說，不爲典要。若就先秦言，則儒、墨爲兩大壁壘；若就漢後言，則儒、道爲兩大流別；而尚有未可刻劃以求者。若陰陽家，本已雜糅儒、道而成，嚴格言之，本未能自成一系統。故若辜較立說，謂漢儒說經，多雜陰陽家言，此無不可。若精密分析而言，其間便多窒礙。然此層非弟所欲說，今姑就尊論所及者，略陳鄙意。

尊論謂：「特重陰陽，視爲宇宙萬物之基本而持以說明一切天象人事者，蓋始於齊之鄒衍。」竊意此義大可商。夫一陰一陽之謂道，凡曰「道之運行」，「一氣之變化」，「陰陽之更迭」，此三語實一義，非有辨也。故道家即言「陰陽」。老子曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」

此卽以陰陽爲宇宙萬物之基本矣。老子書中雖言陰陽者僅此一見，然其言「有無」，言「虛實」，言「剛柔」，言「動靜」，言「美惡」，言「強弱」，言「先後」，言「輕重」，言「清濁」，言「天地」，言「道德」，蓋無往而不兩兩對舉，其他尙不可以盡數；此豈非尊論所謂「持以說明一切天象人事者」乎？

莊周內篇頗少言「陰陽」，此亦鄙意莊周書先老子之一證；惟曰：「我未至乎事之情，而既有陰陽之患矣。」（人間世）此卽所謂：「離內刑者，陰陽食之。」（列禦寇）又曰：「寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間，非陰陽賊之，心則使之。」（庚桑楚）者也，此皆以陰陽爲自然也。而內篇言「天人」、「死生」、「物我」、「是非」，已開老子持論兩兩對立之先聲。故知莊生雖不極言陰陽，而此後言陰陽之大構則已於莊子內篇樹其基矣。

至於外、雜諸篇，則極道陰陽，隨處可見。故曰：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉。」（田子方）又曰：「天地者，形之大者也。陰陽者，氣之大者也。四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起？」曰：「陰陽相照、相蓋、相治，四時相代、相生、相殺，欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。」（則陽）故曰：「吾欲官陰陽，以遂羣生。」又曰：「吾爲女遂於大明之上，至彼至陽之原，爲女入於窈冥之門，至彼至陰之原。天地有官，

此雖荀卿有不得外矣。故荀子曰：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生。」又曰：「所志於四時者，已其見數之可以事。所志於陰陽者，已其見和之可以治。」是知雖荀卿言「天」，亦無以逃乎陰陽氣化。然荀卿則曰：「莊子蔽於天而不知人。」是荀卿之所譏，其意在莊周，不在鄒衍也。鄒衍之生，尙在荀卿後，烏得言天而不及陰陽哉！故鄙意謂尊論以宇宙萬物以陰陽爲基本持以說明一切天象與人事者，謂始於鄒衍，其義大可商也。

鄒衍之書，今俱不傳，其詳不可得而論矣，然而猶有可得而微窺者。往年拙撰先秦諸子繫年，有鄒衍著述考一篇，自謂於此頗有所發明。大抵鄒子之書，一曰五德終始，一曰陰陽主運，二書雖不同，要之爲言「五行」。若必爲道家、陰陽家分疆割席，則道家偏言陰陽，而陰陽家則偏言五行，此其大較也。然此亦大較而已。若必爲之精細分析，則仍必有所窒礙。

今姑舉漢人之說證之。司馬談論六家要旨，謂：「陰陽之術大詳而眾忌諱，使人拘而多所畏，然其序四時之大順，不可失也。」又曰：「夫陰陽四時、八位、十二度、二十四節，各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也。故曰：『使人拘而多畏。』夫春生、夏長、秋收、冬藏，此天道之大經也，弗順則無以爲天下綱紀，故曰：『四時之大順，不可失也。』」凡此所

言，即指今傳呂覽十二紀、淮南時則、（淮南道家，而亦采陰陽家言矣。故謂過細分析，必多窒礙也。）小戴月

令一類而言，此即所謂「五行相次轉用事」，此即陰陽主運一書之大綱也。若五德終始，則公羊家「通三統」之說采之。至司馬談之論道家，則曰「因陰陽之大順」，此知漢儒自以「陰陽」歸道家，「五行」歸陰陽家也。即在荀卿之譏孟子、子思，亦曰：「案往舊造說謂之五行矣。」

其下如劉歆七略（此據漢志）亦云：「陰陽家者流，出於義和之官，敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者爲之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。」

今若以司馬談、劉歆之說爲據，下參拙撰鄒衍著述考所論列，竊謂可以得古人所謂陰陽家之大體。陰陽家之大體既得，則其與道家之分野自明，而鄙論謂易傳、禮記中之宇宙論多本道家，而更不旁及陰陽家者，其意亦自顯。弟非謂易傳、戴禮中無蘊以陰陽家言也，惟弟標題立論之大宗要旨則不在是耳。

尊論又謂：「此派儒家（即指易、庸諸篇之作者言。）多上託於子游、子思、孟子，而深爲荀卿所不滿，荀卿排軋此派儒家，遂歸其罪於子思、孟子。」鄙陋之見於此又竊有疑。荀卿謂子思、孟子造爲五行，此其義拙撰鄒衍著述考亦已論及，此不贅述；今尊論謂即爲易、庸一派新儒家而發，此何據乎？鄙陋之見，則爲易傳、戴記皆出荀卿之後，多爲秦漢間儒家之著作。其時學術界調和

融會之風方盛，故此諸書不僅雜糅儒、道，抑且有墨家言，有法家言，有名家言，有陰陽家言，而自以采道家言者爲主；其於儒術亦孟、荀兼采，而實以偏於荀者爲多；此在戴禮尤爲顯見。「隆禮樂而殺詩書」，此即孟、荀之分野也。若易、庸論性，則與其謂近孟子，不如云近道家，此在拙稿辨性一篇闡述之。拙論易傳禮記中之宇宙論，正爲辨性一文作張本。必兩文合觀，乃得鄙意之合。甚望吾兄再有以教之也。

抑老子言：「道可道，非常道。名可名，非常名。」而荀卿則曰：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。」又曰：「天有常道，地有常數。君子道其常，小人計其功。」中庸「庸」字卽「常」也，中庸卽調和荀、老，非荀子斥中庸也。戴禮與荀子之關係，自來承學之士，皆所認許，而尊論乃謂荀卿舐排易、庸新儒，此實鄙見所未喻也。

至論「天人相應」，此乃中國思想傳統一大節目；竊謂雖孔、孟、莊、老，尋其底蘊，蓋莫不有一種天人相應之觀念默存於其胸臆間，特所從言之有異耳，非自陰陽家乃始有此意見也。荀卿天論獨爲違異，遂有「性惡」一義，以自外於中土思想之大統。尊論於此盛推荀卿，私見以爲猶當細辨也。然此非短札所能詳。

至中庸云：「國家將興，必有祲祥。國家將亡，必有妖孽。至誠之道，可以前知。」此亦人

事天理之大端可信者，惟不當專以歷代五行志中觀念說之耳。今必斥此爲迷信、不科學，似非持平之見。漢儒如董江都之於春秋、京房之於易、翼奉之於詩，此洵有可議者；然若以此歸罪於易繫、中庸，則易繫、中庸不受也。

尊論剖析道家、陰陽家得失極是，而於秦漢間諸儒，全以陰陽家迷信斥之，竊謂尙當細剖耳。

尊札到，本擬卽復，適因賤體又失和，竟日偃息，筆墨全廢。此數日稍舒，於每晨力疾書數十語，斷續數日，乃得成首尾。下午卽倦臥不能起。竊意尊論與鄙陋此函所復，皆辨析道家、陰陽家異同，同爲拙稿易傳禮記中之宇宙論一文所未備。私意擬將此兩書一併布之思想與時代，以求國內學人對此問題之意見，不知尊意許之否耶？專復順頌

侍祺百福

弟錢穆拜啟

（原載民國三十三年六月思想與時代第三十五期）

〔附〕 繆鉞與錢賓四先生書

繆 鉞

賓四吾兄史席：日前幼偉兄出示尊著易傳與禮記中之宇宙論，浣誦佩服。憶去年兄在遵義時，春郊偕遊，縱論學術，兄曾談及，戰國晚世下至秦漢間之新儒家，其思想在中國學術史中至爲重要，學者所宜究心。惟當時粗引其端，未加闡發。今讀尊文，精宏邃闊，辨析入微，千里之遙，如親警欬，忻忭何極。吾兄據易傳戴記闡論戰國秦漢間新儒家之宇宙論，乃受道家影響，而又彌縫補綴以曲合於儒家傳統之人生觀；考明學術之流變，抉發古人之深心，所論固精卓不易矣。竊以爲猶有一義可以附論者，卽此派新儒家所受陰陽家之影響是也。弟嘗沈潛反覆於易傳及禮運、樂記、中庸諸書，深覺此派儒家除受道家之影響外，尙帶陰陽色彩；大抵思致精微，富於想像，取孔孟以來儒家傳統之說，更與以形而上學之根據，此其所長也。而古代天人徵應、術數迷信之觀念，爲孔孟所漠視，荀子所排擊者，此派儒家又稍吸取焉；於是儒家澄潔之思想中，復略雜入迷信之成分，至西漢而其風大暢，此其弊也。此派儒家多上託於子游、子思、孟子，而深爲荀卿所不滿。荀卿排軼此派儒家，遂歸其罪於子思、孟子。弟之鄙見如是。姑妄論之，以就正於有道。

據左傳、國語所記，西周末至春秋時，雖偶有以「陰陽」解釋宇宙現象者，如周之伯陽父、內史叔與及越范蠡等；至於特重陰陽，視爲宇宙萬物變化之兩種基本力量，而著書立說持以說明一切天象人事者，蓋始於齊之鄒衍。故司馬遷論述鄒衍之學，「乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。」漢人論述先秦學派，稱鄒衍一派爲陰陽家。鄒衍齊人，生於海濱，富幽眇之思，喜荒誕之談，既深觀陰陽消息以爲立說之宗，又取古代術數中「五行」之說、天人徵應之觀念而理論化、系統化，創爲「五德終始」之論；其言歷史地理，怪誕新奇，聳動一世，遨遊齊燕，號爲顯學。莊老書中雖亦偶言「陰陽」，然未嘗言「五行」。莊老剖擊皇古以來之宗教觀念，而鄒衍顯吸取之。莊老之說爲自然主義之哲學，視宇宙爲自然之氣化，與人事無涉；而鄒衍則大倡天人相與，禍祥徵應之論。是道家與陰陽家差別之點，其言陰陽雖同，而其所以言陰陽則異。但鄒衍雖倡陰陽五行之說，然亦旁通儒言，言仁義節儉，君臣上下六親之施；而鄒衍稍後，一部分之儒家（尤其齊地之儒家）受此陰陽五行新說之震盪，喜其怪奇玄眇，取以解釋儒家舊說，兼融入道家思想，於是易繫辭、禮運、樂記、中庸諸書出焉。

周易本占筮之書，其卦辭、爻辭中雖偶有古人由生活經驗所得之格言，而並無精深之哲理。正統之儒家，如孔子、孟子，乃至於荀子，皆未嘗以周易與詩書禮樂並重。吾兄曩日撰著，於此

義闡發已詳。受陰陽家影響之儒者，欲附會陰陽之義於古代典籍中，則莫宜於周易，因乾坤二卦即代表陽與陰之義也。但周易中雖含有陰陽之義，然易繫辭以前之解釋周易者，未嘗特重陰陽。易卦爻辭中未言陰陽。左傳、國語所載，春秋士大夫引周易或以周易占筮而解釋其義者，亦未嘗用「陰陽」之字面。彖傳、象傳中言及陰陽者僅四次，乾卦象曰：「潛龍勿用，陽在下也。」坤卦象曰：「履霜堅冰，陰始凝也。」泰卦象曰：「內陽而外陰。」否卦象曰：「內陰而外陽。」此外如「一」「二」，後人稱爲陽爻、陰爻者，彖、象傳皆稱之爲剛柔，未言陰陽也。（彖傳、象傳多言修身處世齊家治國之道，極少言玄妙之哲理，與繫辭或非出於同一派儒家之手。）文言偶言及陰陽。至繫辭始曰：「一陰一陽之謂道。」又曰：「陰陽不測之謂神。」以「陰陽」爲宇宙萬物變化生滅之總原理，附於周易而闡發之，則顯然受鄒衍之影響矣。今本樂記乃由樂本樂論等十一篇合成，自非出於一人或一派之手。其中「樂化」一節全取荀子樂論篇，而「樂禮」、「樂言」、「樂情」諸節，則受陰陽影響之新儒家所作；故此三節書及「陰陽」、「五常」，五常即五行也。（鄭注：「五常，五行也。」）「樂禮」節中「天尊地卑，君臣定矣」一段語句多襲易繫辭「天尊地卑，乾坤定矣」一段，尊文中曾引之以證明小戴中思想多與易傳相通，而其文字多有出易傳後者。弟按小戴記經解篇：「易曰：君子慎始，差若毫釐，繆以千里。」明著「易曰」，可見經解篇著作時代較晚。

其時各種說易之書已通行，故明引之。樂記此節與易繫辭撰作時代蓋相近，或即出於同派儒家之手，故襲取其文，改竄其義，而不必點明其出於易繫辭也。禮運中言及陰陽五行者尤多，例不勝舉。中庸首句：「天命之謂性。」鄭注曰：「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。」康成博學，其注必有所本，可見中庸書中本含有五行之說。至於中庸所謂「國家將興，必有祲祥，國家將亡，必有妖孽」，禮運所謂「天降膏露，地出醴泉，山出器車，河出馬圖，鳳皇麒麟，皆在郊輶」，皆近於陰陽家天人相與、災祥徵應之義。凡此均足見易繫辭、樂記、禮運、中庸諸書之思想亦受陰陽家沾溉，非盡由於道家之啟發也。

此諸書作者雖不可考，然因其中時用齊語，故知有出於齊人之手者。中庸：「壹戎衣而有天下」，鄭注：「衣，讀如殷，聲之誤也。齊人言『殷』聲如『衣』。」樂記「樂情」節：「而卵生者不殂」，鄭注：「殂，裂也。今齊人語有殂者。」此皆諸書用齊語之證。齊爲鄒衍故鄉，陰陽家思想發源流行之所，齊地儒者固極易沾受陰陽家影響也。

此派新儒家多上託於子游、子思、孟子。禮運託爲孔子與子游論禮之言，中庸託爲子思之說，而其中論命、性、誠、明諸義，皆與孟子相近。易繫辭曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」是亦主性善，與孟子同。荀卿爲戰國末年儒家大師，雖遠承孔子之正統，然

亦沾受諸家學說，因應當世時勢，而卓然自有其新精神與面目。荀卿承受孔子以來儒家重理智之開明態度，故深惡巫祝祿祥，陰陽家言殆非其所喜，於是對當時接受陰陽五行學說之新儒家，亦在所排軋之列。此派新儒家既上託於子思、孟子，故荀卿遂歸罪於子思、孟子。其非十二子篇深斥子思、孟軻，謂其「案往舊造說，謂之五行」，又謂其「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，又謂其「託於仲尼、子游之言」，殆即爲此派新儒家而發歟！或謂孟子書中並無五行之說，荀子何以有此錯誤？按：戰國諸子未必皆著書，即有自己著書或弟子記其學說者，然因書寫工具之不便，亦未必盛傳於當世。故其時學術流播，多賴口說。荀卿之備悉諸家學說，大抵因其周遊各地，由面談耳聞所得，（齊之稷下，尤爲學術討論之中心。）未必盡讀諸家之書也。此派新儒家既假託爲子思、孟子之說以傳播於世，而其思想又實有與孟子相近者，荀卿固難以辨別何者爲孟子之思想，何者爲假託之部分。吾人今日如研究某人之學說，可以取其所著書而盡讀之，凡非其書中所有者，即非某人之說，而不至於誤認；戰國時情形不如是也。

尊文論作易繫辭、禮運、樂記、中庸一派之新儒家，受道家思想之影響，而樹立儒家之新宇宙論，接受道家氣化的宇宙觀，而更指出其不息與永久之特徵，特重其生育開成之大德，鎔鑄莊老激烈破壞之宇宙論與孔孟中和建設之人生論使之凝合無間，成爲一體；陳義精卓，弟極所

贊同。惟道家破帝蔑神，視宇宙變化皆出於自然，對初民以來之迷信，剖擊無遺，本爲一種極進步之思想；而陰陽家則保存古代術數之觀念，以騁其誇誕之想像；其精神意態與道家迥殊。此派新儒家如僅取道家之說而修正融合於孔孟之言，則絜靜精微，貢獻極大；不幸其中復稍雜入陰陽五行之說，又附於周易卜筮之書，已稍與正統派儒家之精神相違。（孔子不語怪力亂神，對於遠古相傳之迷信觀念已多所屏棄。至荀子作天論，其崇理智破迷信之態度，尤爲鮮明。此正統派儒家之精神也。）惟易繫辭、禮運、樂記、中庸諸書，雖偶采陰陽五行之說，而迷信之意味尙甚少。然凡事造始也簡，將畢也鉅，涓涓之水，可爲江河。陰陽家思想浸入儒家，濫觴於戰國末世，而洋溢於西漢。西漢二百年中，陰陽災變之說，五行休咎之論，附會於周易、春秋、洪範諸經而彌漫一世。諸緯書之說孔子，怪誕離奇，儼然教主。蓋哲思精深，非高識不能解，而迷信觀念，易爲愚昧者所接受。故戰國晚世新儒家受道家啟發而創立之新宇宙論，微妙深宏，既非常人所易窺；（其後宋儒深能欣賞此種哲學思想，故特推重易繫、中庸諸書。）而其得自陰陽家之迷信成分，則託庇於儒家典籍之下，變本加厲，深入社會，中於人心，其惡影響至今未沫。正宗儒家荀卿極重理智之開明議論，反掩蔽而不彰。荀卿長於思辨，精於邏輯，其學純重人本，不言天道鬼神；其言禮樂之原，能從社會學及心理學觀點立論，頗有科學精神。西漢儒學，如無陰陽思想之侵入，而荀學能大行，則吾人思想必能更爲開明

而澄潔。吾人論述古代學術之流變，於此事不能不認爲遺憾者矣。

因讀尊文，略有所感，拉雜陳之，遂盈數簡。尙乞高明進而教之，亦如去年郊遊論學之樂也。肅此敬頌

著祺

弟繆鉞拜上

朱熹注：

誠者，真實無妄之謂。

當知天體乃真實有此天體，羣星真實有此羣星，太陽真實有此太陽，地球真實有此地球。凡此皆真實不妄。循此以往，風、雲、雨、露，乃真實有此風、雲、雨、露。山、海、水、陸，亦真實有此山、海、水、陸。魚、蟲、鳥、獸，真實有此魚、蟲、鳥、獸。人類男、女、死、生，亦真實有此男、女、死、生。更循以往，喜、怒、哀、樂，亦真實有此喜、怒、哀、樂。饑、寒、溫、飽，亦真實有此饑、寒、溫、飽。凡此皆各各真實，不虛不妄。中國古人則認此爲「天道」。故曰：「誠者，天之道也。」

若就宇宙一切事象而論其意義，則真實無妄即爲一切事象最大之意義。若論價值，則真實無妄亦即一切事象最高之價值。換言之，凡屬存在皆是「天」，即是「誠」，即是「真實無妄」。既屬真實無妄，則莫不有其各自之意義與價值。此一義，乃中國思想史中一最扼要、最中心義。必先首肯此義，始可進而言中國思想之所謂「天人合一」。

若不認存在即價值，而於存在中別求其價值，則無異於外存在而求價值。因在一切存在中，

而無妄者，乃在人道之明知中再度真實表現而存在，此卽人之「教」。凡一切物、一切事象，既各有其存在與表現，即各有其天然本具之性。一切物、一切事象，既各具此真實無妄之性，即有此真實無妄之存在與表現。此屬天之事。人心之知，則在明知明見此物、此事象之存在與表現之真實而無妄，而明知明見了此物、此事象之存在與表現所內涵之意義與價值。此屬人之事。人則當奉此爲教的。故人之所奉以爲教者，其主要乃在一切物、一切事象所本具之真實無妄之天性。

故中庸又曰：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

凡宇宙間一切存在皆有天性。一切表現皆是天道。人之爲教，則只有就此一切存在與表現之真實無妄之誠而有以明之耳。然此事實不易。故中庸又曰：

其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。

「曲」者，大方之一曲。分別言之，宇宙間一切物、一切事象，皆一曲也。一切存在，莫非此宇

凡宇宙間一切無生有，變化長育，皆各有性，即皆各有誠。人類之知，既不能驟企於直接明曉此天地萬物之大誠之一體，然固可內就已性，自盡己誠，先有以明乎我，推此以明夫人，又推此以明夫物，明夫一切事象；其極則可以明宇宙。苟使由我之誠而推以明夫宇宙之大誠，則一切宇宙變化長育之權，我可以贊助之、參預之，人道乃於此乎立極。故中庸又曰：

誠者，非自成己而已也，所以成物也。

「成物」本屬天之事。人而可以成物，是即人而天矣。成己、成物，其要在於「盡性」。盡性者，亦在盡此天所與我之一分真實無妄之誠而已。故曰：

君子誠之為貴。

而欲盡此一分天所與我之真實無妄之誠，其事必先知夫此真實無妄之誠之為何事、為何物，此則先有待於知。

此天所與我之一分真實無妄之誠，又有可以一言說之者曰「善」。惟真實無妄始是善。而苟真實無妄，則必然是善。此之謂「尊天」。人亦由天而生，人固不能逃於天，而奈何可以指此天

何以曰「溫故而知新」？凡宇宙間一切存在與表現，則必變動而化，不居故常。然凡其所化，苟既存在而表現，則皆宇宙之至誠與至善也，無間故者、新者。我既得其至誠與至善，則故與新一以貫之矣。人之知，則僅就於宇宙間之已有之善而知之明之，固非外於宇宙之已有，而人之心知可以別創一絕不存在之不真實者而奉之以爲善。故曰「溫故而知新」，新卽由故化而來。故中庸曰「至誠無息」。

若天地間本未有此善，而有待於人之創立，則在人未創立此善之前，豈不天地之善機已息乎？善機已息，何以有天地？若天地本是一不善，於天地中生人，人又何能從不善中生而自創一善？中庸曰此爲不誠。不誠則無物，無物始是息。故中庸既曰「誠者，物之終始」，又曰「至誠無息」也。中庸又曰：

至誠之道，可以前知。

因至誠既不息，故明於至誠，則可以知前、可以知後矣。中庸又曰：

君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。

在與其表現之各有其意義與價值而止。若越出於此存在、表現之外，而人心自恃其聰明，自信其思索，認為別有一種所謂意義與價值者；或即就於此存在、表現之內，而人心自恃其聰明，自信其思索，認為惟某者為獨有其所謂意義與價值者；此皆中庸之所謂「索隱行怪」，其流將歸於「小人之無忌憚」。察察之明，竊竊之知，違於天而遠於人，乃使愚夫愚婦無可與其知，而聖人之所不知者，彼亦自負曰「予知」；此決非中庸之道，決無當於中庸之所謂明與誠。

故中庸又曰：

道並行而不相悖，萬物並育而不相害。小德川流，大德敦化。

當知天地固無不持載，無不覆幬。四時錯行，日月代明，此天地之所以為大。既是同此存在，同此表現，同此真實無妄，何得以人類之私智小慧，妄加分別，而謂孰者是道，孰者非道？孰者當育，孰者不當育？此決非「聰明睿知足以有臨，寬裕溫柔足以有容」。使不足以有容者而臨於人上，則人道將息，而足以有臨者亦不久。故中庸又曰：

唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚？

蓋凡有所倚者，倚於此則必離於彼；而中庸之道，則中立而不倚。何所「立」？則亦立於此誠而已。故曰：「鳶飛戾天，魚躍於淵，言其上下察。」試問鳶飛於上，魚躍在下，孰非真實無妄？孰爲不誠？孰爲非道？孰爲不當育？故中庸又曰：

肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？

何謂「天德」？卽誠是也。魚躍鳶飛，皆率性，皆天德，皆至誠，皆「天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜」，同在此化育之中，卽同爲大道之行，同屬至誠之一體。惟人心之明，或有所未知耳。故中庸又曰：

君子戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞。

凡人心之明之所不覩不聞者，君子尤當致其戒慎恐懼之情。此始爲至明，亦卽至誠也。

中和篇

宇之奠基，過重則陷。屋宇之構架，過輕則搖。凡屬木石泥土，種種配合，樓臺廊廡，種種結構，必符建築之原理，必有力學公式數字可以計算，而後此房屋乃得安然位置於地上。凡所謂建築原理，則亦一種重力之中和也。故曰「致中和，天地位」。

何以謂萬物育於中和？當此地球始有生物，必在某一區，溫度適中，不過熱，不過冷。又必濕度適中，不過燥，不過潤。以及其他種種條件，而後生物始得在此一區開始滋長。就淺近易見者言，如種稻麥，稻麥各有其生性；必稻麥之生性，與夫土壤之性，雨水之性，乃及陽光熱度，種種配合，調和得中，到達一恰好之情形與境界，而後稻麥始獲長茂，天地化育之功始見。復以動物言，男女構精，雌雄配合，亦是雙方調和得中，乃有子嗣。故天地一切生育，其本由於和合，不由於鬭爭。其功成於得中，不成於偏勝。此皆所謂宇宙整全體之真實無妄之誠之所存在而表現，而與人以可明見者。故曰「致中和，萬物育」。

然則天地雖大，萬物雖繁，其得安住與滋生，必其相互關係處在一中和狀態中。換言之，卽是處在一恰好的情況下。如是而始可有存在、有表現。故宇宙一切存在，皆以得中和而存在。宇宙一切表現，皆以向中和而表現。宇宙一切變動，則永遠爲從某一中和狀態趨向於另一中和狀態而變動。換言之，此乃宇宙自身永遠要求處在一恰好的情況下之一種不斷的努力也。如大氣之

一至善。無孝慈即無父子，而父子之間之一切變動，其勢必變向於孝慈。否則孝慈不存在，父子一倫終亦將失其存在。若果人類有新人倫創設，則必仍創設在一新的中和狀態下，此即所謂「至誠之道可以前知」也。

父子然，夫婦、兄弟、君臣、朋友一切其他人倫亦莫不然。推至家庭、社會、邦國、天下，其相異、相與之間，亦莫不各有一中和之道焉，而後得有此人倫，有此家、國、天下，以安位於此宇宙之內。

人道然，人心亦莫不然。淺言之，如血行脈搏，亦須一中和。深言之，如情感發動，亦須一中和。人心之得常久存在而不斷有所表現，亦存在表現於此中和狀態下可知。故中庸曰：

喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。

喜怒哀樂，是謂人情，人情亦出天賦。人而無情，何以謂之人？然人每若爲喜怒哀樂之所苦。喜怒哀樂亦人心所實有，亦一真實無妄，是亦天地間至誠之一種存在與表現。縱其苦人，固不得排而拒之，掃而空之。是猶大氣之有陰晴晦明，風雨雷電也。當其未發，太空一碧，片雲不著，然風雨雷霆，固已蘊藏。當天氣驟變，冷空氣與熱空氣交流，風雨雷霆忽然間作。此乃天地間大氣

非有。天如此，心亦然。老子亦曰：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」然老子似不知此天地之虛，乃有一定向，有一真性，有一至誠，似橐籥而非橐籥也。此定向與真性與至誠者，繁何？曰即中和是已。老子似不知此，不知天地之有此一中和，故老子之「守中」，遂與中庸之「致中」異其趣。老子曰：「有之以爲利，無之以爲用。」何不曰：「中之以爲體，和之以爲用」乎？

中庸又曰：

人莫不飲食也，鮮能知味也。

知味是人心之明，飲食則天道之誠。人雖飲食，而鮮能知味，猶如萬物在中和中生育，而不知有此中和也。然人雖不知味，固已飲而食之矣。猶如雖不知所謂中和之道，而固已在此中和中生育成長。人心之有喜怒哀樂，人心之必於喜怒哀樂中求中和，此心不得中和則不安定、不寧息，此雖愚夫愚婦，莫不皆然。即在禽獸犬馬，其心亦有中和之一境，亦莫不在中和狀態下得寧定。然而禽獸犬馬，固不知有所謂中和也。則固如飲而食之矣，獨恨其飲食而不知味。人生皆在至誠至善中，惜乎其不明此至誠與至善。雖在聖人，明此至誠之道，亦終不能與天地至誠相似，則亦

「忠」卽「誠」也。「恕」卽「明」也。喜怒哀樂之未發謂之「中」，亦卽「忠」也。「恕」亦卽「和」也。當知人心之喜怒哀樂，卽是至誠至性，亦卽是人心之至忠。人心之遇物而有喜、有怒、有哀、有樂，此正人心至忠之存在而表現。由是乃可有恕。捨卻喜怒哀樂，豈別有所謂忠之存在與表現之餘地乎？人心無忠，又何能有恕？故人惟有喜怒哀樂之情，始能有「誠」有「忠」，見「性」見「道」，得「明」得「恕」。天地之中和，卽所謂「天地之大本達道」者，就人言之，則亦僅此心之喜怒哀樂之「發」與「未發」而已。

「知者過之」，乃求捨棄此心之喜怒哀樂以求明性而達道，此雖瞿曇、老聃有不免。「賢者過之」，故瞿曇、老聃，乃教人捨棄其心之喜怒哀樂以求見性而明道。此猶禁人飲食而與之論味，求其知味也。若夫愚夫愚婦，則亦曰：我既飲而食之矣，又何貴乎知味？然愚夫愚婦，雖不知味，固已近於知味焉。何者？彼固常飲而食之也。猶如人之有喜怒哀樂者，其心雖不忠，固已存有忠道。其心雖不恕，固已存有恕道。有賢知者教之，不許其心有喜怒哀樂。彼賢知者之用心，在恐人心之喜怒哀樂之有傷於忠恕耳。故賢知者其心在求知味，此其所以爲賢知。而惜乎其過之，因其欲拒飲食而求知味也。「過之」則猶之「不及」也。此中庸之道之所以爲難明而難能也。愚夫愚婦，既飲而食之矣；既已飲而食之，若其味已得，又何貴乎知味？因此其心乃常在喜

幾希耳。知味亦在求飲食之得其中而已。飲之食之而過與不及焉，皆不足以知味。飲食之有味，卽飲食之得其中和也。然則人不能離乎飲食，豈僅不遠人以爲道，亦且不遠禽獸以爲道矣。人心之有喜怒哀樂，卽在禽獸之心亦時有之。若謂心有喜怒哀樂，卽將陷入於禽獸；不悟人本不遠於禽獸以爲人。禽獸亦得天地之中和而生，與人之生無大殊異，所異則僅在幾希之間。故惟盡己之性者，乃可以盡人之性；而盡人之性，亦卽可以盡物之性；然而可以贊天地之化育也。

中庸又曰：

詩云：「鸛飛戾天，魚躍於淵」，言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。

夫夫婦之道，惟人有之；然禽獸亦有雌雄，草木亦有陰陽，其所異者亦幾希耳。則道不遠人，亦不遠夫禽獸草木矣。故鸛飛、魚躍，同是大道之上下察著。今試問：固可以有夫婦而無喜怒哀樂之情者乎？夫婦，人情之最切著，忠恕之最懇篤，卽喜怒哀樂之情之最自然而流露者。然則君子之道，本於人文，推而及於宇宙大自然，故必曰「察乎天地」也。自然界之與人文界，亦一以貫之。曾子謂一貫於「忠恕」，而中庸則一貫之以「中和」。人之生也，已有夫婦好合之逮矣，特

其存於中而未發耳。聖人定之以夫婦嫁娶之禮，斯發而中節矣。人文界之與自然界，其相異則亦僅幾希焉。故知君子不遠人以爲道，亦不遠於天地萬物、不遠於自然以爲道也。故曰「可離非道也」。天人合一之道，至中庸之書而始得大明焉，此必明乎中和之說而始可窺其深微矣。

中庸又曰：

惟天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也。寬裕敦厚，足以有容也。發強剛毅，足以有執也。齊莊中正，足以有敬也。文理密察，足以有別也。

別者，別此幾希之相異。容者，容此幾希相異之外之大同。執者，執其兩端以用其中於民。惟其相異，故貴各盡其性。惟其大同，故必明夫此全體之大誠之終於和合而爲一。中庸之書即說明此意。宋儒程子說之曰：

其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則退藏於密。其味無窮，皆實學也。

此可謂知言矣。而所謂「一理」者，即中和是也。

中庸又曰：

苟不至德，至道不凝焉。

天地至道之所凝聚而常住而得安於其所悠久而不息者，是非存在、表現於此至德而又何所存在而表現乎？嗚呼！中庸之教，遂由此而遠矣。學者其可不於此而潛心以求明乎？

照中國人傳統意見，從來言中庸者，率以人事爲主。然人事必本於天道。非天道，人事亦無由定。故本篇言中庸，轉以天道爲主而名曰「新義」焉。實非新義，乃發揮人事之另一端也。

（此稿草於民國四十四年，載是年八月民主評論六卷十六期。）

以己見說古籍，則知我罪我，事在讀者，非鄙人所欲深論。

就鄙意，中庸與易傳，同爲晚出書，兩書作者乃染有道家莊老思想之影響，而求匯通儒、道以別闢一新境。鄙意之所以重視中庸與易傳者正在此。又既心愛晦翁，向師其讀書法，故特爲中庸作新釋；此亦「今日格一物，明日格一物」，以期一旦之豁然貫通。鄙意認爲中庸原義實如此，此乃用研究思想史眼光求其真實義解；並非說中國儒家思想之大傳統當如此，或鄙意所認爲之宇宙真理與人生真理當如此。此乃就書說書，與自創己見不同，而亦非拈提一書以概括羣書，謂羣書大義全是如此也。抑又謂治每一民族思想史之傳統衍進，應如觀滾雪球之愈滾愈大。而中國思想尤然。每一書，必有各時代人之注解申釋。此各時代人之注解申釋，固同是以此書爲中心，而不害於其各自夾雜進各時代人之各別見解。既於同中見其異，復亦於異中見其同。讀拙文者，當先明斯義，庶可減少許多不必要之爭執也。

二

首先當討論者，即關於「性」字之義解。鄭注以仁、義、禮、智、信五常釋性，此正是東漢

人意見。此一意見，便已與先秦時代人說性字本義大異其趣。中庸果如鄭注，以性爲仁、義、禮、智、信五常，何以下文忽然突地舉出喜、怒、哀、樂，而獨不著仁、義、禮、智、信一字？當知若專以仁、義、禮、智、信說性，便不免要分割性、情爲對立之兩極。如白虎通情性篇即云：

人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。情者，靜也。性者，生也。……故鉤命訣曰：情生於陰，欲以時念也。性生於陽，以理也。……故情有利欲，性有仁也。

此條便以性、情、理、欲分說。性則專指善的一邊，情有利欲，便在惡的一邊，不言可知。故白虎通禮樂篇又云：

人無不含天地之氣，有五常之性者。

此處「五常之性」，即是鄭注所本，故鄭箋毛詩「天生蒸民，有物有則」云：

天之生眾民，其性有物象，謂五行仁、義、禮、智、信也。

當知如此解性，決非先秦古人原義。孟子明明分別說：「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」

此顯然主張「人性」與「犬牛之性」有不同。但鄭注誤解了「有物有則」之「物」字，則謂「天之生眾民，其性有物象」，便把「民」與「物」混一說之。故以仁、義、禮、智、信分屬五行，而五行明明總括萬物。如謂「木神則仁，金神則義」是也。犬牛亦同屬五行，豈非犬牛之性亦有仁、義、禮、智、信之某一部分或某幾部分？如此說性，便已混進了道家義，但不能謂其即是中庸義，更不能謂其有當於孟子義。此後朱子論性，往往牽合康成，分五行說五常。象山譏朱子謂「支離」，如此等處，即其顯見者也。

趙岐注孟子，較與康成不同，而較得孟子書之原旨。其言曰：

天之生人，皆有善性；引而趨之，善惡異衢，高下相懸，賢愚舛殊。

此所謂「皆有善性」，固可謂其說「性即至善」，亦可謂是說「性中有善」，趙注實近後義。董仲舒春秋繁露云：

性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全為米也。善出性中，而性未可全為善也。

趙注與董略近。就此後中國儒家思想之大系統言，尊江都勝過高密，則康成以五常釋性，至少已

陸象山對此天理、人欲之對立觀，更提駁難，義極深摯。象山云：

天理、人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，是天、人不同矣。此其原，蓋出於老氏。樂記曰：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，而後好惡形焉。不能反躬，天理滅矣。」天理、人欲之言，蓋出於此。樂記之言，亦根於老氏。且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶？書云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心為人欲，道心為天理；此說非是。心一也，人安有二心？……因言莊子云：「眇乎小哉，以屬諸人。譽乎大哉，獨遊於天。」又曰：「天道之與人道也，相遠矣。」是分明裂天、人而為二也。

此處象山指出理欲之辨裂天人而為二，此層極有關係，最當深玩。程朱既言「性即理」，又言「天即理」，遂又分出「氣質之性」與「義理之性」而二之。此分明是裂天人而為二也。孟子道性善，所辨在把人與禽獸劃分；而莊周則重提天的觀念，把人禽之辨沖淡了。荀子所謂「莊周知有天而不知人」是也。中庸接受莊周觀念，而重新奠定了人的尊嚴，此為中庸思想之大貢獻。要之即在孔孟，固未嘗裂天人而二之也。裂天人而二之，主要者在程朱。此後清儒如顏習齋、戴東

原，皆曾爲此力加攻擊。就此點言，程朱「性卽理」之說，略近於康成，而實遠於孟子。程朱與孔孟之間，在思想上斷不能說全屬一致，絕無歧異。關於此層，既非本篇範圍，無可詳說。惟若謂中國儒家思想必尊程朱爲正統，必俟展演到程朱，始是登峯造極；從來羣儒異見，必折衷於程朱而始得定論；此亦自成一說。信奉程朱者，儘可如此說之。但不當謂程朱解釋語、孟、易、庸，全是語、孟、易、庸之本意。若果如此，則程朱在中國思想史上僅成一解經釋字人，其爲功亦淺矣。而橫渠之分別「義理之性」與「氣質之性」，程朱亦決不推之謂「開前聖所未發，功不在孟子下」矣。

五

象山所謂「裂天人而爲二」者，此一說又可牽涉到形上、形下之辨。「形上」「形下」一語，始見於易繫辭。鄙人私見，易繫辭亦屬晚出書，當與中庸略同時，均屬匯通儒、道而立說者。故易、庸與論、孟，斷當分別而觀。易繫辭謂：

形下，本不須大分別。則又何嘗如象山之所疑，乃謂程朱一派乃「裂天人而二之」乎？故明道又曰：「形而上爲道，形而下爲器，須着如此說，器亦道，道亦器。」道器合一，此卽天人合一也。此後惟王船山闡述最精。明道又曰：

灑掃應對，便是形而上者。

此因明道既說陰陽是形而下，遂不得不說灑掃應對亦是形而上，以見形上、形下之本不該有分別也。然明道如此說之，其實已遠離了易繫辭之本意。易繫辭原文，只說網罟、耒耜等屬器者爲形而下，在成器以前便是形而上。「上」、「下」義卽是「前」、「後」義。所謂「形」者指「器」言。今明道謂氣亦屬形而下，於是逼得說灑掃應對便是形而上，此可謂是明道一家之說，卻不能說易繫辭作者本意便如明道意；更不能謂先秦儒家已作此分別，已有此意見，亦全如明道意也。

明道似沒有把天、人太過分裂成兩截，而伊川說話便更不同。伊川說：

離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。

此處「所以」二字極喫重，但卻是伊川增字貼經。易繫辭只說「一陰一陽之謂道」，伊川卻說成「所以一陰一陽者」始是「道」。言下之意，一陰一陽只是形而下，形而下者便不是道。朱子的「理氣二分」說，顯從伊川來。因伊川說「所以一陰一陽者」，其實即是說「理」也。象山與朱子辨「太極」、「無極」，所爭亦在這一層。故象山曰：

直以陰陽為形器，而不得為道，此尤不敢聞命。易之為道，一陰一陽而已。

今若認一陰一陽便是道，則「太極」之上不須再安上「無極」。若必求「所以一陰一陽者」始是道，則此一形而上者必是無極也。照伊川說法，所以陰陽者始是道，其實即是說理，而他又說「性即理」，於是便逼得他說：

性中那有孝弟來？

因孝弟亦屬人生行事，屬形而下，必問「所以孝弟者」始是形而上。換言之，孝弟祇可謂是人的心情，非性理。論語說：「孝弟也者，其為仁之本歟？」自鄭玄以五常言性，程朱以理言性，則豈不轉成了「仁為孝弟之本」，因有仁之性，故始有孝弟乎？惟既謂仁始是天理，屬形而上，則

則直斥其支離。然此處終是象山自己意見，真得明道之意者，當仍屬伊川與晦翁。今若分別孔、孟、易、庸、程、朱，各自分別觀之，則易、庸並不以立說異於孔、孟而失卻其本身自有之價值；程、朱豈亦以立說異於易、庸，而遽失其本身自有之價值乎？蓋易、庸、程、朱，亦各成一套理論，各有其自己之精卓不磨處。朱子尤是蓋世大儒，豈有如我上之所譏，「理命之謂理」，此等不通之意念乎？其病正在混同牽引，不分別而觀，則成兩害，不能兩全矣。

六

至於「作用是性」之說，此亦未可厚非。不論性善、性惡，所謂性，何嘗不是一種作用？因其有作用，故能分善惡。禪宗正從「作用是性」等意見，始能透過佛學，重新回到中國思想之傳統。明白言之，「作用是性」，即已擺脫了佛家形上、形下兩破分看之舊觀點。此所謂「無明即真如，煩惱即菩提」，換言之，也如後來陸王之所謂「心即理」。當知儒家傳統，最主要者，在其是一種人文精神，而人文精神則斷不能向形而上栽根。然則「作用是性」正可謂是先秦古誼。禪宗「作用是性」之說，最多亦只能說其并包了萬物而言性，因此漫失了孟子人禽之辨之主要

之有也。性也者，所受於天也。「此卽以「堅」與「赤」爲性，亦猶孟子「形色天性」之旨，又何嘗謂堅、赤屬形而下，必求所以堅、所以赤之理乃始爲形而上，乃得謂之性乎？從呂覽之說，可知先秦各家辨論「堅白」，本亦由當時一種普遍的對於物性之觀察與討論之風氣而來。石、丹卽是體，堅、赤卽其性。孟子曰：「白羽之白猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白歟？」此一質問，亦是其辨「人之性」與「犬牛之性」之不同之一貫意見。孟子專只在物與物之間辨性，因此歸重到人禽之辨上來；何嘗如康成與朱子，混人與物而一之，轉分天與人而二之乎？

惟中庸雖混同人性、物性，接受了當時莊子、惠施意見，而仍然歸重到人性上，則仍不失儒家傳統。中庸本義，正喫重在發揮天人合一，此一義亦道家所重視。今若謂天、地、手、足、石、丹全屬形而下，形而下者不啻一物，必待別尋其所以覆、載、持、行、堅、赤者，而名之曰「理」，認爲宇宙當先有一形而上之理存在，乃始有覆、載、持、行、堅、赤之種種用；而此等用，又必歸屬之於「氣」，卽形而下者，而屏之使不得歸屬於理與性之形而上。然則此形而上之體，豈不轉成一虛空無作用之體？而天、地、手、足、石、丹，宇宙間一切實體，雖各有其妙用，卻都是形而下；而理與性則祇是附於此形下之氣中，不該與氣混一而視；一切意義價值則在理不在氣。如此分別說之，頗有其困難說不通處。然卽就此粗淺處說，程朱言「性卽理」，終較

禪宗「作用是性」之說爲更深入、更圓通。經後人再四深求，終感程朱之更勝於陸王與禪宗也。明儒羅整菴論學極尊朱子，惟對朱子理氣之辨，喻之爲「死人騎活馬」。整菴謂朱子所謂之理，成一死理，不足以爲萬物之原。正因朱子把作用與理性劃分開，作用在氣不在理，而理只附氣以見，如此則氣如野馬，理成死人。死人騎活馬，變成了機械的，而終不可得見其神化妙用之所在。至清儒顏習齋，力斥程朱，謂程朱之說，將使人「憎其所本有」。此「本有」卽指氣言。又謂如程朱之說，「必無此目然後可以全目之性」。換言之，卽是須脫去了形而下，乃始完成其形而上；必全撇棄了人欲，乃始完成得天理。故此後戴東原乃有孟子字義疏證之作，極意反駁程朱理欲之辨。若溯厥淵源，則此等仍還是象山意見耳。今若問程朱何以必須把性與作用嚴格分開，把形上、形下，天理、人欲截然劃分？此則在程朱思想體系中自有其立場與苦心。此因禪宗作用是性，更不安放進一「理」字，究非先秦儒家傳統；程朱在此點上，不得不加以一分別。故論程朱思想之全體系，精密圓宏，實不如上引之指摘，而別自有其深到之貢獻。故求明瞭中國儒家思想之演進史，研究程朱，終爲重要一課題也。

七

程朱言「性卽理」，象山則言「心卽理」。象山說：「千虛不博一實，吾平生學問無他，祇是一實。」此謂「心」「性」之辨卽是虛實之辨。說心便實，人人自知有此心；說性便虛，不免要掉入渺茫中。若如程朱說性卽理，理又在氣之先，屬於形而上，則教人何從去認識此先天無極之妙理？無怪程朱「格物窮理」之說教人無從下手，故象山譏朱子爲支離。又曰：

女耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在自立而已。

此謂聰是耳之性，明是目之性，有了耳目，自能聰明，天地間有體自有用，卻不要撇開耳目實體去另求一個所以能聰明之理。人稟賦得此心，事父自能孝，事兄自能弟，孝弟亦是此心自有之本性，却不要教人撇開此心去另求一所以孝弟之理。如此說來，仍是「作用是性」之舊說。朱子譏象山爲禪，殆卽在此等處。此兩人各有立場，同是儒家，我們若撇開門戶傳統之成見，則此等處正值得分辨與討論。

八

因於陽明良知學之提倡，而明儒乃有「即流行，即本體」之說。如是則鳶飛、魚躍即見道體，豈不若轉於中庸爲近？但從此不免再入歧途，便成爲晚明王學之「狂禪」。可知學術思想，歧中有歧，朱子所謂「扶得醉人東來西又倒」也。禪宗、陸王，都喜單提直指，又何嘗無流弊？故今特鄭重申述，陸王自陸王，程朱自程朱；不僅陸王、程朱之間有異同，即陸之與王，朱之與程，亦復各有異同。即二程兄弟兩人間，亦仍有異同。漢儒與宋儒異，東漢與西漢異，易、庸與語、孟異。必先分別而觀，各還其本真，然後再求會通。此亦朱子格物致知窮理之遺訓。今求發揮儒學，端當從此入門下手。若必謂中國儒家思想當一尊程朱爲正統，此自見仁見知，各尊所聞，無所不可。惟程朱思想亦由積久展演得來。程朱有程朱之特創。若必謂易、庸、語、孟，早已與程朱思想無異致，一字一句，皆當守程朱舊解，一若先秦儒與宋儒間更無異見存在，此則斷非情實。古籍具在，覆按可證。此一層，實爲鄙見所不憚反覆申述之要點也。

本文之所欲申辨者，將暫以此爲限。若論中庸原書本義，自謂新義本文，已復語繁不殺，不

關於中庸新義之再申辯

一

徐君對我中庸新義曾三次來書討論，又公開發表了此文，我理應再公開有所申辯。而在我則實感有無可說之苦。因我所欲辯者，早已大體在前三信中說過了，又在答黃君的新義申釋中（刊民評七卷一期。）說了一大篇，更早則在答覆徐君批駁我釋論語「仁」字的一篇文中（題名心與性情與好惡，刊民評六卷第十二期。）又曾早已說了一大篇。我之所能申辯者，既已罄竭無餘，而徐君終不以爲是，我又急切無法改變我意見。故我實感有無可說之苦。無已，則讓我改換方向，且擱置在我的一邊，而姑對徐君所提出的，略略作一些反駁吧！但此亦只是行文措辭方面之不同，其實我所以反駁者，則仍是我那些老意見。

這一段話，把來認爲徐君個人的一番哲學意見看，這在我此文是不擬加以討論的。但若把此一段話，來講中庸「天命之謂性」，謂是中庸本書之原義，我是認爲大有問題的。

這不免又要提到我自己的那些老話了。我認爲，中庸此語「性」字，是兼指人性、物性而言的。朱子注說：

命猶令也，性卽理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦藏焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。

朱子又說：

率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。

我們把徐釋和朱注並讀，究竟誰是誰非呢？我則認爲朱子解釋得比較更近情理些。我所謂更近情理者，則是說朱子解釋得更近於中庸本書之原義些。至於就哲學思想上論，誰得誰失，則不在我本文討論之範圍。

以上所舉，最重要的，是中庸書中把「物」字的地位提高了。我們試看論語、孟子，那裏有把「物」的地位與「人」並舉、與「道」並舉的呢？有之，自中庸始。此因中庸本是匯通了莊子而立說，故遂成其爲儒家之新義。

三

其次再言「天」字。論語云：

天何言哉？四時行焉，百物生焉。

孟子說：

莫之為而為者謂之天。

此等「天」字本易講。但論語說：

五十而知天命。

辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。

天之所覆，地之所載。

知天地之化育。

請問上列這許多「天地」兼舉的「天」字，是否也是由向內沉潛淘汰所顯現出的一種不為外界所轉移影響的內在的道德主宰呢？若說中庸兼言「天地」之「天」與單言「天」字之「天」有不同，則請問：「質諸鬼神而無疑，知天也。百世以俟聖人而不惑，知人也。」這一「天」字，是否仍是我們人心內在的道德主宰呢？若仍是人心內在的道德主宰，則何以又要質諸鬼神呢？這鬼神又是何物呢？

四

其次我且牽連先說到中庸之「誠」字。徐君說：

復性於現實生活之中，使現實生活符合於天命之性，此即中庸之所謂誠，亦謂之純。誠與純，是說人能真有其內在而超越之性，而不雜以後起的人欲之私的狀態。因此，深一層說，誠即是性。凡大學、中庸、易傳、孟子之言誠，皆就人之內心而言。此與錢先生以誠皆屬天，而天又為外在之天，似乎恰恰相反。

中庸書中之「天」字，是否是外在，抑係內在，讀者平心玩究上引諸條中庸本書之原文，自可瞭解，不煩再辯。此刻且對徐君所說「凡大學、中庸、易傳、孟子之言誠，皆就人之內心而言」一語，再加以研究。大學、易傳、孟子，非本篇範圍所欲討論，則請專就中庸本書言。中庸說：

誠者，物之終始。不誠無物。

我請問，此「物」字作何解？若就中庸本書一切物字匯合看之，物只是物，似乎更無疑義。若如他說法，「中庸言誠，皆指人之內心言」，則是否可以說：「人心是物之終始，沒有了人心，便沒有了萬物」呢？似乎因於徐君是現代人，讀過了西方哲學上的許多種唯心論的說法，因而說成如此；而中庸本書原義，則決不如其所說，則似乎是甚為明白了。

五

其次，讓我再討論到中庸本書開首之第二句，「率性之謂道」。徐君說：

「率性之謂道」，此道即係後面所說的五倫的達道。這與老莊之所謂道，絕不相同。

此說仍無當於中庸本書之原義。茲再引中庸本書原文一節，而兼引朱子之注來與徐說作一比。中庸說：

君子之道費而隱，夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉。語小，天下莫能破焉。詩云：「鸛飛戾天，魚躍於淵」，言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。

朱子注云：

天地之道，可一言而盡，不過是誠而已。不貳，所以誠也。誠故不息，而生物之多，有莫知其所以然者。

可見中庸所謂「天地之道」，主要是指其能「生物」。物則誠是此物，如鳶之必飛於天，而不再躍於水；如魚之必躍於水，而不再飛於天；此乃其所以成爲物，所以見其物之性，亦卽是此物之誠。此卽是其爲物之不貳。如鳶忽貳於躍，魚忽貳於飛，則將不見所謂鳶、魚之「性」，亦不成爲鳶、魚之「物」，而亦無以見其鳶、魚之「誠」了。

中庸又說：

天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。

朱子注：

言天地之道，誠一不貳，故能各極其盛，而有下文生物之功。

地總是那樣博厚，天總是那樣高明，因其總是那樣，所以說其誠。天地間一切萬物，便在此永遠

七

徐君說：

總之，錢先生此文，因將「人」附屬於「自然」上去說，自然本身無所謂理性、道德、善惡、人格高下等，故反投在人的身上，也不承認有理性、道德、善惡、人格高下等，而只承認一感情衝動的自然調節，於是主張不遠禽獸以為道。

徐君責我不認有理性、道德、善惡、人格高下，而主張不遠禽獸以為道；這樣的責備，直使我無地自容，如何再食息於天地間，而自儕於人類。這實在使我惶汗萬狀。然而我之所說，所幸者，自問實尚不至於如是。

至於是否該將「人」附屬於「自然」這一問題，此屬各人哲學立場思想見解之不同，因非本文範圍，可勿論。然中庸本書，則實是將人附屬於自然而言者。於何證之？即證之於中庸之本書。其開首第一句，「天命之謂性」，即兼人性、物性言。第二句，「率性之謂道」，即兼天

眞實無妄之誠。「小德川流，大德敦化」，則盡無逃於此一誠。

人生界自有聖人，固然規定出許多德目來；然人既附屬於自然，則人生一切諸德，也必歸附於此普遍共同之自然大德，即誠，其理又可知。所以中庸說：

在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣。信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。

一切人生道德，也總逃不了一誠字。忠吧！信吧！孝吧！若不誠，試問那裏來有忠與信與孝？又在那裏去安放此忠與信與孝？但何以中庸忽然又說：「誠身有道，不明乎善，不誠乎身」呢？說到此，請再繼續討論中庸本書開首之第三句，「修道之謂教」。

八

中庸開首第一、第二句「天命之謂性，率性之謂道」，本是兼包人與自然而言之的。直到第

三句，「修道之謂教」，纔始是專落到人生界。但徐君把中庸誤解了，把第一、第二兩句早認為是專講人，於是到第三句，他便覺無話可說了。現在讓我再引朱子注語略加以闡釋。朱注云：

人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。修，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差。聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教。

今按：朱子此條注語，把中庸「率性」注為「人物各循其性之自然」，此極是。既是各循其性之自然便是道，則鳶飛魚躍，亦各率鳶魚之性之自然，又何嘗不是道？若把此「道」字界說認準了，下面修道「修」字，朱注訓為「品節」，始可領略其意義。故率性之「率」，仍屬自然界；修道之「修」，乃始落實到人文界。我們要講明古書義理，便一字也不該忽略了。

惜乎朱子注中庸，其用意也本偏重在人生界，於是把中庸本書上一節對於自然界的種種想法與說法，雖然朱子已注得一大體，而終嫌其未盡。因此竊不自量，而有中庸新義之作，私意則在補發朱注之所蘊蓄而未盡者。此處「修道」兩字，讓我再妄闡一些新義。此自必為徐君所反對，好在中庸本書具在，讀者仍可參互求之，以定於一是也。

上文說過，舉其道之全體而言，則如覆載生成之偏，及寒暑災祥之不得其正者，亦全是道。聖人站在人的立場，則不得不就此自然之道之全體而稍加以品節。「品」是「等次」義。如麟鳳實有此麟鳳，虎狼實有此虎狼，此即是朱子所謂「覆載生成之偏」。然無論麟鳳虎狼，則盡是天地間一物、一誠、一化育。而聖人就此來加以品第，說虎狼是暴獸，麟鳳是仁獸。其間便生出善與惡的分別來。又如寒暑亦是天地自然，亦是天地間萬物各率其性而至於有如此的變化，則此亦是一誠、一道、一化育。但祁寒酷暑，究與人生不適。於是聖人又替人想出種種方法來，好使寒不至於過寒，如有房屋衣服等等禦寒之具是。暑又使不至於過暑，如有搖扇飲冰等等解暑之事是。此之謂節。「節」是「制度」義，要使天地間一切變化莫對人太過了分，太踰了節。當知此等亦便是「修道之謂教」之一項目中之所有。

如此說來，徐君所說的理性、道德、善惡、人格高下等諸項目，只要自然界有此人類，人類中自然會生出聖人，聖人自然會對於全人類著想，而修道立教。在於聖教中，自然會替人類指點出理性、道德、善惡、人格高下等諸項目，教人自盡其性。這因理性、道德、善惡、人格高下等諸觀念，諸項目，本是人性中所有。聖人修道立教，也並不能違於道，離於道，而對人立教。聖人也只是修道而立教，品節此道以立教；也即是就於人類之天性，即自然之道，而加以一些品節

而爲教。聖人之教，則仍未遠離於此「天命之性」，也仍未遠離於此「率性之道」。換言之，則仍未遠離於「自然」。就中庸本書言，則亦是仍未遠離於此「誠」。聖人只是由「誠」而「明」。明了些什麼？聖人所明，則不僅明此天道之誠，又於天道之誠之中，明出對於人道之「善」來。所以中庸說：

自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。

聖人之所明，則只是明乎人性中之許多善端來。當知人性中有善，人道之善，卽是出乎人之性。換言之，也卽是出乎天道之誠之眞實無妄之所有。只在此天道之誠之眞實無妄中明出善，於是聖人遂用種種工夫來隱惡而揚善，來以善教人，也可說來以善同人；因人性中同有此善，聖人修道立教，則只是教人以此人所同有之善耳。

我們服膺聖人之教，明白了聖人教我們的所謂「善」，以之反求諸身，又知此諸善卻本是我性中所固有，此所謂「反身而誠」。故中庸曰：

誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。

當知此處「誠」字，已是由明而誠之「誠」。已是因於聖人之教而博學、審問、慎思、明辨、篤行之後之一番誠。

九

在此我得另外提出一點。中庸本書只說「誠身有道」，不說「誠心有道」，只說「誠乎身」，不說「誠乎心」。似乎中庸作者之意見，也認為心由身而有，身由自然而有，身則仍是一物，中庸本書作者則甚看重此物。

今再說：聖人何由明善？中庸說：

舜其大知也與！舜好問而好察邇言。隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！

朱注：

舜之所以為大知者，以其不自用而取諸人也。邇言者，淺近之言。猶必察焉，其無遺善可知。

作者的意見來批評，恐怕徐君是「知者過之，賢者過之」了。若徐君認我在中庸新義之所闡說，是「愚者不及，不肖者不及」，則我與他恐怕同樣都不是中庸之道。所以中庸作者說：

中庸之道，民鮮能久矣。

但我們這一輩小民，雖鮮能中庸之道，而聖人的中庸之道，卻偏要用其中於民。何以故？以「道不遠人」故。現在徐君要教我們「內在」，便遠人了。要教我們「超越」，則又遠人了。在大舜則只是「好問而好察邇言」，只是「善與人同」，只是「樂取於人以爲善」，何嘗教人如此般的用心？故中庸又說：

故君子不可以修身。思修身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。

若講到「事親」，便知不就是內在而超越。講到「知人」，便知不就是內在沉潛淘汰，到一種不爲外界所轉移影響的境地。更不是解脫一切生理底、後天底束縛。因人終只是人，人有此身，此身則是生理底、後天底，不能沒有束縛底。朱子講一個「理」字，也總是掛剗在「氣」上底，也

易行。此中庸之道之所以爲博厚而高明而悠久之所在。

一〇

徐君又說：

不可卽以眾人視聖人。

這也不差。但孟子不云乎：「聖人與我同類者」，聖人究竟也是人，聖人之道，究竟還是不遠人以爲道。中庸說：

大哉！聖人之道。洋洋乎！發育萬物，峻極于天。

這因天是發育萬物的，聖人之道至於至極，也還是發育萬物。聖人如何能發育萬物呢？中庸說：

唯天下至誠爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物

這一段話，由我看來，卻和中庸之道正顛倒了，正相背了。

首先第一點，中庸說：「盡己之性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性。」其間儘有層次工夫，有周折困難的。從這裏邊用工夫，便是忠恕之道。若照徐說，盡己之性，同時即係盡了人之性和物之性，那便有些近乎不忠不恕了。

其次，聖人到達此境界，在聖人之外面，依然有天地存在，聖人只是在「贊天地」，「與天地參」，最多只是由偏合全，不能說即偏是全。若如徐說，聖人能圓滿實現其內在而超越的道德主體，在此一境界上，自己的性與人之性及物之性合而爲一了，那豈不是即聖人而天了嗎？所以他說：「由一個人慎獨的獨便能轉出天命來。」那樣想法，是萬分危險的。「慎」是如何般慎法，那是沒有客觀標準的。若有一個人，像史太林之類，由其慎獨的獨而也轉出天命來了，那是萬萬盡不得人之性與物之性的。

第三，中庸是主張「小德川流，大德敦化，萬物並育而不相害，道並行而不相背」的。中庸是主張「因材而篤」的。中庸工夫是自邇自卑的，是夫婦之愚不肖可以與知能行的。並不如徐說，「中庸以聖人爲最高道德標準」，而是「聖人以中庸之道爲其最高的道德標準」的。所以中
庸說：

愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道。如此者，災及其身者也。

《中庸》又說：

雖有其位，苟無其德，不能作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。

那裏是說由於聖人峻極于天之道與天地同功，因而盡其對天地萬物的責任，這不是以聖人而自專自用了嗎？中庸裏的聖人，只是「庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉」。循此不息、不已、不貳，至誠盡性，而遂至「聰明聖知達天德」的。

或許徐君要說，你如此講中庸，也是不差的。但真要做一個聖人，真要做一個論語、大學、中庸、孟子，孔曾思孟儒家大傳統裏所理想的聖人，則必然須得由向內沉潛淘汰，顯現出一種不爲外界所轉移影響的內在道德主宰。必然得解脫一切生理束縛，直沉潛到底，顯出一顆不知其然而然的不容自己之心。此時的心，因其解脫了一切生理底後天底束縛，而只覺其爲一先天地存在，亦即是突破了後天各種樊籬的一種普遍存在。而此種存在，必然會片刻不停的發生作用，此即是天命，此是由一個人慎獨之獨所轉出。此在徐君，認爲是會通了中國儒家傳統精義而如此說

家則注重於百物之生。故道家好言「一氣之運行」，又好言「物化」。道家頗不重生命，把生命只看成物之化，只看成一氣之運行。儒家則採納道家「化」的觀念，只在化之中抽出一個更重要的觀念，曰「生」，或曰「育」。中庸說：「贊天地之化育。」於「化」字下連綴上一「育」字，即是晚起儒家融會道家思想而再創造之一端。

於大氣運行之中特別指出一個「生命之持續」，此是儒家與道家不同之第一步。再從生命之持續中，特別指出一個「心」，此是儒家與道家不同之第二步。

低級的生物，只有生命而沒有心。直要到高級的生物，始有所謂心。由氣化運行進到生命，進到心，此是一種進步。儒家觀念中有此進步，道家則不認有此階級，有此進步，只是一切平等，一切相似。

心的功能是能開悟、有知覺，能開悟、有知覺，便是中庸之所謂「明」。在大氣運行中，應該有生命的創生之一級。在生命創生中，應該有心的完成之一級。故生物之能開悟，有知覺，亦即是大氣運行中應有之一階段，或一現象。故「明」即是「誠」，誠可包明。

道家觀念則殊不同。道家並不能否認一氣運行中有生命持續的一現象，但道家看不起這一現象，他們認為「方生方死，方死方生」，死生一貫，生便是死，亦即是「化」；「生」的觀念消融

命本體之認識，即對於大化本體之開悟與覺知。此種對大生命本體之認識與夫對大化本體之開悟與覺知，在儒家謂之「仁」。仁中便包有智，而智卻不定包仁；正如誠中已包有明，而明則不一定包有誠也。

心的發展由智達仁。若只有智而無仁，則心將專為私生命持續之工具，鬭爭衝突，由有心而更趨劇烈，更覺苦痛；但心既由智達仁，則心乃成為大生命持續之工具，不僅可以消弭鬭爭與衝突，更可使生命益趨和平，益臻快樂。道家只認心有智的功用，不認心有仁的功用；儒家則認仁為心的發展之最高境界，故「盡心始可知性」，又曰「性善」；故曰「自明誠謂之教」，此即先知覺後知，先覺覺後覺也。

「誠則明矣，明則誠矣」，明誠循環相生，則天人一貫，人即本此以贊天地之化育，從此即可盡物性。

西方人認心的功能偏近智，智的最高境界，在能認識宇宙萬物之真理。中國人認心的功能偏重仁，仁的最高境界，在能認識宇宙萬物之「真情」。

專從純真理上去看萬物，走到極端，常要陷於把生物當死物看，此即成西方之科學。若從純真情方面去看萬物，走到極端，則「天人合一」，覺得宇宙大全只有一個誠。當知中庸「誠」字

裏面便涵「情」的成分，所以只說「實在」，尙包括不盡「誠」字。「化」屬無情，而「生」則有情。易曰：「天地之大德曰生。」老子則曰：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」兩義正相反背。芻狗只是一種化，天地萬物不僅有化，又有生。惟其有生，故說得上天地之「德」。德便是情，誠乃有情之化。故中庸不說「自然」而說「性」，性亦有情。

中庸論性，已全採孟子「性善」之旨。但孟子只說人之性善，又區別人性與犬牛之性、杞柳之性。孟子並不謂犬牛之性、杞柳之性皆善，性善只從人性說，此是孟子本旨。但中庸則推擴開去，既說盡己之性，盡人之性，又說盡物之性，似乎已主物性皆善，善不限於人性。但中庸所謂物性皆善，又非莊老之自然。莊老自然無善惡可言，中庸天命之性則實是一誠，即是一「至善」也。

故中庸言性，打通有生無生言之，即融合有情無情言之。打通有生無生、融合有情無情，而回頭從來源上看，即成莊老之「自然」；若向前從進步處看，則爲中庸之「誠」矣。

何以有生無生、有情無情，皆可說他誠？如此闡將去，便非明得中庸「鬼神」之義不可。茲錄中庸論鬼神一節如此：

郊社祭天地，宗廟祭祖先，天地祖先卽是生命之本原。人對郊社祖先致祭，卽是小生命對大生命之一種開悟覺知與真情發越。無生物固無此種開悟、此種真情，卽有生物之低等者亦無此種開悟、此種真情。換言之，無生物不知有鬼神，低級生物亦不知有鬼神。必俟生命發展到最高境界，有心的完成，乃始開悟，乃始覺知，私生命有其來源，卽祖先，卽天地。又知私生命實同一來源，如兄弟同出一祖，如萬物同本一天。雖則祖先已死，天地無情，然心的最高境界中，卻可有一段真情，常覺祖先若未死，天地若有情。於是發生鬼神觀念，於是發生祭祀禮節。

人類當草昧初啟，便有此種心境，但那時有其事不必知其理。只因人心自能開悟，自能覺知，便漸漸明白得自己這一種心境，卽是「自誠明」也。這一種心境，卽是萬物同體、生命一本的覺知。這是人心最高境界，人類最可寶貴的一種真情。人若真到此境界，便是聖人。真有此境界者，自有本領治國。故曰：「郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌。」

此種鬼神觀念，復與西方人的宗教感情不同。宗教感情亦由性誠中發，然西方人好走向智的路，此種宗教感情積漸遂爲智的分數佔多了，因此有一番宗教的理論，如上帝創世等等。引而愈遠，則誠而不明，及由不明而轉不誠，於是由神的測度轉成神的厭惡，因此有反宗教運動，科學與宗教發生劇烈衝突。中國人言：「神之格思，不可度思，矧可射思。」便不能純理智上測度鬼

弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。」此便是擇善固執。有弗學、有弗問是「擇」，學之弗能弗措、問之弗知弗措是「執」。人文化成是一個悠久之道，此是天道。人卻另有一個擇善固執之道，此是人道。所謂「自明誠，謂之教」，教者如是，學者亦如是。

「修道之謂教」，即是修明此道。「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」，中庸之道，只是「明」與「強」，又是用兩個字來表達一個觀念，或一種境界者。

在天謂之「誠」，在人謂之「強」，強即誠矣。故易曰：「天行健，君子以自強不息。」

明與強即是知與勇，明強之至即臻於誠。中庸之「誠」亦即論語之「仁」也。故中庸又云：知、仁、勇三達德。知、仁、勇即明、誠、強也。若單說明與強，仍恐陷在私生命的小範圍裏，故必說善、說誠，始能合外內，盡性而贊天地之化育，乃始與大生命全體合德也。

故學中庸者，不可不通誠明之道。

（原載民國三十一年十一月華西大學華文月刊一卷六期）

思室讀書記

一 喜怒哀樂未發之謂中

鄭玄注：

中為大本者，以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。

今按：鄭說蓋即指「中」為「內心」。「禮之用，和為貴」，禮之所由生，即「和」之所由發也。

孔疏云：

喜怒哀樂之未發謂之中者，言喜怒哀樂緣事而生。未發之時，澹然虛靜，心無所慮，而當

於理，故謂之「中」。

今按：孔說似與鄭異。鄭以「含喜怒哀樂」爲「中」，猶言「喜怒哀樂藏於此」，不言其「當理」與否也。「中」猶言內，「發」猶言外，此以內外言，不以時節先後言。孔始明說「未發之時」，則「中」「和」乃成前後兩截矣。又曰：「澹然虛靜，心無所慮。」此種心境，莊老屢言之，蓋魏晉以下所盛唱，又染之以佛說，東漢儒學尙不爾。宋儒極看重中庸，其討論此語，大率近孔疏，無取鄭注者。

禮運：

何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲七者。欲、惡，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉！

此謂「人藏其心」，卽猶言「未發」、言「含」。然禮器云：「忠信，禮之本也。」夫忠信卽人中心之「誠」，故雖曰「美惡皆在其心」，而不害心之爲禮本也。心爲禮本，卽「中」爲「和」本也。

樂象於天，動而不息。禮法於地，靜而不動。飛走蠢動，感天之陽氣也。安伏止靜，感地之陰氣也。

今按：樂記既以「人生而靜」爲天之性，此又以「著不息者」爲天。「不息」與「靜」，亦兩歧義。「不息」乃至動，非靜也。若果以「著不息者」爲天，則焉得又謂「人生而靜」乃天之性乎？豈天自不息而人性自靜乎？然則性義之兩歧，樂記本文已然，不自孔疏也。

又樂記云：

民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常。應感起物而動，然後心術形焉。

孔疏：

人由血氣而有心知，故「血氣」、「心知」連言之。其性雖一，所感不恆，故云「而無喜怒哀樂之常」也。「應感起物而動」者，言內心應感起於外物，謂物來感己，心遂應之，念慮興動故云。

今按：如正義說，人有血氣而後有心知，心知應感起於外物，此均是矣。然豈得以血氣爲靜一邊事？人有血氣卽有情欲矣，豈待外感於物而後始有情欲之動乎？故言心知感於外物而興念慮，此無不是。謂血氣本靜，感於外物而動，則決不然。今樂記既謂「民有血氣心知之性」，又言「人生而靜，天之性」，此明屬「性」義之兩歧；孔疏隨文爲說，自不能不見其互歧矣。

「人生而靜」，此本道家說，而戴禮樂記篇採之。然亦有儒家所持「性」義而見今莊子書中者。則陽云：

生而美者，人與之鑑，不告則不知其美於人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終無已，人之好之亦無已，性也。聖人之愛人也，人與之名，不告則不知其愛人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其愛人也終無已，人之安之亦無已，性也。

此以「無已」卽爲性，「無已」卽「不息」也。則陽所論乃近中庸。

則陽又云：

聖人達綱繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。復命搖作，而以天爲師，人則從而命之也。

時亦引用了理堂通釋中好多條。但我對東原，則並不太欣賞，也從不曾因東原之攻擊而輕忽了宋儒。我在舊著中國近三百年學術史裏，曾對東原思想有詳細之分析與評覈。

但我自謂真懂得朱子，則已在五十歲那年，病中細讀朱子語類，而得見晦翁之大與精。但我反而因對晦翁之更瞭解，而轉更瞭解到東原。這些意見，曾拉雜寫在近著中國思想史、宋明理學概述，及中國思想通俗講話諸書中。但此諸書，也多是隨筆抒寫。我雖對以往思想史上的各家各派，有意兼採互融，但我並不想把自己意見刻意要來與前人意見組織成一完整的系統。我只希望能平心看前人成說，好讓自己仍會有進步。若急切要把自己思想完成一系統，這會阻礙我自己思想之再進步。我此幾年內，又有幾篇雜文，專討論人生問題的，彙成人生十論一小冊。這書裏有些處，可算是我近年來自己思想之直率抒寫，但也不能說有什麼組織與系統。此刻想把我自己思想關於此一方面者，再作一簡略的陳述，仍是隨心觸發，隨筆抒寫，並非說這是我自己思想的體系。我且姑定此文題目爲心與性情與好惡，專從這一題旨來申述。

謂人心之所同然，不僅要在同時千萬億兆人之心求，更宜於上下古今，在千萬億兆人之心上求。因此，我喜歡說「歷史心」與「文化心」。但此項歷史心與文化心，並不能全超越了現前之「個體心」，而說爲別有一個所謂歷史心與文化心之存在。其實只是從歷史心與文化心來認取現前個體心之有其相互同然處。因此，我們決不能抹殺了現前的個體心，來另求此歷史心與文化心，來另求此人心之同然。人心同然，即在現前個體心裏見。因於現前個體心之層累演進而始見有歷史心與文化心，亦因歷史心與文化心之深厚演進而始有此刻現前之個體心。因此，我不喜歡「先心覓性」，而總主張「卽心見性」。

若我們真看重新人類現前的個體心，則自見現前個體心中，情感的成分，其比重會勝過理智與意志。其實此是亘古亘今而皆然的。而所謂情感，則主要便是人心之好惡。但好惡不僅人類有之，卽禽獸亦有之。如此則我們若太重視了情感與好惡，豈不將下儕人道於禽獸與一切生物嗎？問題便在這上面引生。

關於性、情的說法，我大體贊成王荊公。荊公說：「喜怒哀樂未發於外而存於心，性也。喜怒哀樂發於外而見於行，情也。性者情之本，情者性之用，性情一也。若夫善惡，則猶中與不中也。」照此說法，捨情便無以覓性，性也只是人心之喜怒哀樂。換言之，也只是人心之好惡。我

們不該一面看重人性，而一面又看不起人情。

但若說人性實際只是情，只是好惡，豈不又是把人性下儕獸性嗎？因此程朱一派定要說「性卽理」，此卽見他們對人心情感有不放心處。但情是易見易說的，理便不然。一說到理，便易陷入理窟，非普通常人所易解。因此，中國思想史上的大問題，又從「性」字轉移到「理」字上。

三

一個思想問題，若說得太簡易、太切近，自然易於滋生流弊，有危險。但若說得太艱深、太支離，也同樣易於滋生流弊，有危險的。讓我姑舉「仁」字爲例而說之。孟子曾說：「仁，人心也。」孔子說：「仁者愛人。」孟子也如此說。這豈不說得十分簡易明白？但朱子釋仁，卻說：「仁者，心之德，愛之理。」較孟子自然是說得遠爲精細了。孟子只說仁是「人心」，朱子定要說「人心之德」始是仁。孟子只說仁是「愛」，朱子定要說「愛之理」始是仁。在朱子，自有他一番苦心，但問題便由此而引生。今說仁是心之德，試問此德是先抑是後成的？這一問題卻大了，而且是太深入了，未必人人易解。據我看法，孔孟言德，大體指其是後成的，卽莊子也還如

此主張；但老子則說成德是先天具有的。此一分辨，我在另一文中曾細分說過，此處不再詳說。似乎程朱一派言德字，頗多採老子義，即是主張德是先有的。因此他們要說「德性之知」與「聞見之知」之分別。聞見才是後起的。

這一層且姑止於此，再說到「仁者愛之理」那一句。「仁者愛人」，「愛」字人人易懂，但說「愛之理」，便引生出問題了。究竟是有了愛才始有愛之理的呢？抑是先有了理，而在理之中乃有此愛之一理的呢？我們該於愛之中求理呢？抑該於理之中覓愛呢？此一問題極關重要。朱子喜歡分說「理」與「氣」，謂理附於氣而見；則愛之理必然得附於愛之情而見，朱子必然也如此承認了。若人心沒有愛，試問此愛之理於何存在，又於何顯見呢？朱子對此問題，追根究柢，必然要說理先氣，如是則愛之理必將先於愛而有；故程朱一派喜說「理一分殊」。所謂理一分殊者，在程朱意見，並不是說從分殊之理上來會通建立出合一之理，而是說先有了此「理一」，此理一中有仁有義，有種種理，即是其「分殊」。但如此說來，則人心中之愛，豈不是不原於心，而原於理了嗎？此理則便是程朱一派所謂之「天理」。天理是先於心而存在的，所以要說「心之德」。而人欲則是後起的。此便是程朱一派要分辨「天地之性」與「氣質之性」之所由。因此，仁是先有的，愛是後起的。後起者合於此先在者，乃得謂之是「天理」。後起者背於此先在者，

「心即理」與主張「性即理」間之大分辨。其實亦並不然。程朱只教人即從此孝弟上來更窮其更深更高之理，即教人從心上來識性；並不教人即此而止，便謂聖人也只如此便了。

四

此一問題又轉了，又從「理」字轉回到「性」的問題上來。戴東原說：「宋儒言理，如有物焉，得於天而具於心。」又說：「理當要其後，非原其先。」我因深深明白了程朱說法的一番苦心，才回頭來，覺得東原糾彈程朱之亦自有其理據。東原說法，只是主張理不是先有一物存在，而是後起的。換言之，即是性不是先有一物存在，而是後成的。其實這一番分辨，並非東原特創，王船山論性便已如此說。船山論性，主張從人性之日生日長處言，故說：「古之善言性者，取之有生之後，閱歷萬變之知能。」顏習齋亦說：「若謂氣惡則理亦惡，若謂理善則氣亦善。」又謂：「程朱惟見性善不真，反以氣質爲有惡。」習齋之意，主從氣質中見理；即猶船山之意，主從心上見性。我舊著中國近三百年學術史，便把船山、習齋這一套理論特地詳引。彼輩是要來糾程朱一派在此方面之偏見，而實誤解了程朱。理可以逐步發現，卻非逐步完成。性亦

簡捷，但引用到工夫上來，卻反而似徑而實迂。這一邊，程朱在工夫上，卻似迂反徑。但在理論上，又必要裝點出一個「理先氣後」，則使人覺得是支離了。所以就人文源頭說知行本體，則陸王之言爲是；但就人類已走上文化社會後之日常實際說修習軌轍，則朱子之論爲允。此處則仍是「尊德性」與「道問學」各是偏了的一番老話。我想，若我們增用人文積累的歷史與文化的眼光與說法來闡釋程朱，庶乎可彌縫朱、陸兩派之分歧。而關於這一層，則王船山與焦理堂都曾說到過，但嫌說得並不透徹。而且專從氣質上說，未免要說成宇宙唯物，而使人太重視了功利。程朱必理、氣分說，正爲是要糾此病。

我的論語要略，有幾處只從好惡之心來釋「仁」字，固可謂是本原於陽明。因若抹殺了人心之好惡來言仁，那仁字就會變成僅是一個理。我們一見那理字，總會想像它是一個空洞的，又是靜止的、決定的、先在的，而且或許會是冷酷的、不近人情的。因此，若我們抹殺人心現實好惡而徑來說天理，說仁，其流變所極，會變成東原所言之「以意見殺人」。此在眼前有好例，便是共產黨。他們何嘗不言理，又何嘗肯認他們所言之理是一種不仁，是違逆人心呢？只是他們太重看了他們所謂的一種歷史演進之必然性，即是太看重了他們之所認的天理了。當知任何人類歷史演進，其大本大原，不能先抹殺了各個人心中之好惡。若把各個人心中之好惡一筆抹殺了，或是

言，則此等心有時實也不得不謂之是人欲。因此，陸王主「心即理」，而程朱主「性即理」，其間不得不放進人類歷史文化之衍進一層來作衡評。程朱一派，像是說好惡之心非天理，好惡之心之天則乃始是天理。此語亦何嘗錯？只此好惡之天則，是否早已存在，已先人文歷史而有了的呢？是否此項天則，縱經人文歷史之長久演進，而總是一成不變的呢？若我們認為此天則，並非由先天的決定而存在，並非往後永遠一成而不變，而仍有待於人文歷史之逐步演進中來逐步發現與逐步接近；則此項逐步發現與逐步接近之基本條件，正在人心之好惡上。我們決不該輕輕抹殺了大羣人心同然之好惡，而僅憑一二人之高深智慧來懸空摸索此天則。

若我們太輕視了人心好惡，而過重視了此好惡之天則，則如信仰近代共產主義者，在他們亦自信為把握到此項天則了，而遂把他們那一套天則來傲視一切人心之好惡。試問究竟階級鬭爭，是否即是人心好惡之天則呢？可見全撇開人欲來專講天理，至少也同樣有危險。而且就人文歷史演進之實迹觀之，則人類顯然從與禽獸相近之好惡中而漸漸發現了人類本身的許多天理與天則，而又逐步向其接近。這雖然是一條迂遠或像是有危險的路，但究竟是人類文化歷史演進的一條擺在眼前的大路呀！從此一點講來，使我更覺得朱子的理氣論更為有深致。天地大自然，既非唯氣的，也非唯理的。理必掛搭在氣上。它只能主宰氣，但不能自有作用。這實在是立論細密，要人

上，已可意見分歧。在個人自身，亦難前後不生歧見。正足證明天理之難定，而更應增加我們討論此等問題時之虛心與謙意。所以陸王儘提倡易簡，但終於有不易簡處，也從此可見了。

六

卽如我上舉，浙中王門與江右王門，同屬陽明弟子，便自有異見。而且浙中王門，如緒山、龍谿兩人，親炙於陽明者最久，天泉橋夜話，兩人同受陽明最後之末命，但兩人間也同樣有異見。至少是各人才性不同，聰明有限，學問途徑又是歧中有歧，因此究是誰獲得了最後真理，這一最大、最究竟的問題，古今中外，將永遠得不到解決。正爲此故，陸王說法比較簡易親切，使人人得有一分作他自己批判、自己抉擇之把柄，可來參加此參究真理、討論真理與實踐真理之人類大工作。明道說只有「天理」二字，是他自己體貼出來。其實天理都該由各人自己去體貼。所謂「存天理，去人欲」，也該是各人各自存他自己體貼的天理，來去各人自己所認爲的人欲。不該在他外面，由另一人來決定這是天理要他存，這是人欲要他去。宗教與教育，仍主要在各人自信、自悟。所謂存天理、去人欲，仍在各人之自發。若認真要讓各人自信、自悟、自發，來自存

天理，自去人欲，則先必在理論上承認各人自有一個知善知惡之良知。所以陽明說「良知卽天理」這一句話，實比明道「天理二字由他自己體貼出來」一語，在理論上更廣大、更親切。因天理不僅我一人能體貼，人人各自能體貼。若要教人體貼天理，便不該否認人自有體貼天理之良知。今若否認別人智慧，認爲他不够分辨善惡與是非，但他至少能自有好惡。人類乃由其好惡而轉出是非與善惡之價值批判的。這纔所謂「夫婦之愚，可以與知」。一切科學定理，必須向自然界求證驗；一切人文定理，也得向社會大眾實際人生求證驗。於何證，於何驗？最後必得證驗之於人心之好惡。我們無法說人心所好非真理，而人心所惡才始是真理呀！但人心好惡既如此重要，何又被人輕視？正因好惡人人有，人人能。而人心好惡之所以得爲一切人文真理之最後評判標準者，也正因此一評判，乃屬人人有分，人人得參加。故依照陽明學說，人人盡得憑其自己良知卽自己好惡來尋求天理、認識天理與肯定天理而實踐之，此之謂「思想人權」。我們不應否認別人之「思想權」，卽不應否認別人之「認識權」。而一般人對人文真理之思想與認識，則必先從好惡起。

但這一說法，顯然可以有流弊、有危險。此處又當提出「修己」與「治人」之辨。章太炎檢論卽曾以此來評覈戴東原，我舊著中國近三百年學術史亦曾詳引之。但究極而論，修己、治人亦該會通合一才到家。中庸所謂「卽以其人之道還治其人之身」。「執柯以伐柯，其則不遠」。

人之爲道而遠人，不足以爲道」。否則治人者以彼所認爲的修己之道來強人，即以彼所認爲天理者要人存，彼所認爲人欲者要人去，生民之禍可以由此起，可以由此終古而不得息。因此所謂良知、所謂好惡、所謂思想人權，乃當把修己、治人一以貫之。存天理是存自己認爲的天理，去人欲是去自己認爲的人欲。而天理、人欲則全發源在各人之心之所好惡上。我總說人文社會中之一切真理，必該本原於人心之好惡；此一點，我始終在信守着。

惟如此講，必然有人覺得其有危險、有流弊。我之愈後愈懂程朱者在此，我之深不喜於東原之肆意排擊程朱者亦在此。我之寫此文，只直率吐露出我今天知解之所到達，只想依據前賢，而尙仍有許多異同離合。正在此等處，可以益增大家各自之虛心與謙意，來激發人參究真理之各自的信心。如是才始於學術討論上可有真長進。今再綜合的說，程朱正爲透悟了歷史心與文化心之深義，而始提出他們「性即理」之主張，此說雖若迂遠而平實。陸王雖簡易切近，而提出他們「心即理」的主張，但究不免於歷史心與文化心有忽略。但縱說歷史心與文化心，亦終不該抹殺了人類現前的「個體心」。這是我對此問題之最後見解。

（此稿草於民國四十四年，載是年六月民主評論六卷十二期。）

大學格物新釋

漢儒所輯小戴禮記中大學一篇，其原文究出何人之手，此事已難確論。然以不到兩千字之短文，三綱領、八條目，規模之開拓，工夫之層累，大小兼舉，先後明備，實不失爲古代儒家理論中一篇重要文字。無怪程朱以來一千年，羣然尊奉以爲寶典。獨惜其八條目中最後一條，卽爲學者下手工夫之最先一步，所謂「致知在格物」者，其「格物」一義，在大學本篇之內，若未有詳細說明，遂引起此千年間學者之種種爭辨。本篇重提舊公案，雖若僅爲古書字句作訓詁詮解，然實爲兩千年儒家思想解決一重要疑題，讀者幸勿以爲陳古董之拱玩而忽之。

明代人曾謂大學「格物」兩字釋義，共有七十二家之多；此不過極言此一語義解之紛繁。若論其最關重要者，在當時，則仍只朱子與陽明兩派而已。朱子大學章句爲格物補傳，謂：「大學原文傳之第五章蓋釋格物、致知之義，而今亡矣，閒嘗竊取程子之意以補之。」其文曰：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。

此卽所謂朱子大學格物補傳。補傳陳義雖高，乃引起後人種種之爭議。竊謂其間有兩大別：一則大學原文是否有缺而有待於爲之補傳。二則朱子補傳是否有當於大學之本意。而後一事尤爲重要。果使朱子補傳於大學本意無失，則前一事宜無重大爭論之價值。疑補傳者，謂其陳義，乃若使人不可幾及。卽如近代西方，科學昌明，專攻之業細若牛毛，亦尙不能卽凡天下之物而格。雖新理新知，日有發明，亦尙不能莫不窮至乎其極，更何論乎一旦之豁然貫通！大學本文，格物乃人人必先經歷之第一步功夫，其下乃有致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下各目；則此人人所當經歷之第一步，自應簡易平常，爲盡人所能。若朱子云云，將使人窮老盡氣，終不得門以入。蓋朱子格物理想，僅可懸爲全人類求知之共業，其事非倉促數百年乃至數千年之期之所能完成。若使每一人以此爲誠、正、修、齊、治、平之初步工夫，似實未當。

竊謂朱子當時雖懸舉此一番窮格物理之大理論，惟朱子大學章句明明註曰：「物，猶事也。」如事父母是一事，事父母當孝，乃屬「已知之理」，豈不當隨時隨地因而益窮之？使我誠能盡吾之孝，此卽所謂「至乎其極」矣。至於齊家、治國、平天下，皆屬事之範圍，皆當因其已知之理隨時隨地而格，以求各至乎其極。「一旦豁然貫通」者，乃此三綱領、八條目莫不在吾心而一以貫之。朱子乃爲每一人每一事言，終生當下此工夫，非謂第一步是此工夫，此下乃有誠、正、修、齊、治、平種種工夫也。至於自然物理，自亦包舉在內。朱子之氣魄與精力，亦已同時窮格，惟自有先後、緩急、輕重、大小之別。而朱子以後之學者，更無如朱子之氣魄與精力，朱學乃漸漸流變而爲書本文字之義解與訓詁。大匠誨人必以規矩，不爲拙工改廢繩墨，羿亦不爲拙射變其轂率，不得以補傳陳義之高病朱子。

王陽明繼起，確然有志聖賢之學，亦依補傳卽凡天下之物而格，曾格庭前竹子而病，遂疑聖人非可學。此後屢經轉變，乃疑朱子格物說未可信。始主張古本大學。其論大學工夫次第，以誠意致良知爲主。如惡惡臭，如好好色，知行合一，卽知卽行。今日知到這裏，今日行到這裏。體、用兼貫，內、外雙修。誠意致知，當下便是。意謂如此簡易明白，用爲人人一種必先經歷的初步工夫，較之朱子格物說，宜爲切近。今且勿論朱、王兩家是非，且首先辨一事。朱子因聞某

格物是格物之本末，則至少仍在朱子註「物，事也」一訓詁之範圍以內。惟大學本文早言「欲明明德於天下者，必先治其國，治國必先齊家，齊家必先修身，修身必先正心，正心必先誠意，誠意必先致知」，屢言「必先」云云，是已將物之本末、先後明白確定，更不待讀者之再格。故知心齋訓格物爲「物有本末」之「物」，其說似亦未可信守。

竊謂大學一篇，既輯入小戴禮，格物「物」字，雖在大學本文中未有詳說，宜可於小戴禮其他篇中尋求旁證。今試舉樂記篇言之。樂記有曰：

人心之動，物使之然也。

又曰：

人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。

樂記此兩條，明明提出了「心」與「物」，及「物」與「知」之問題。「物至知知」四字，尤與

大學「物格知至」四字可以互相發明。人心之知，即是知此外來之物。陽明謂「見父自然知孝，父卽是一物」，下語粗疏，古人決不如是想。應云「事父當知孝，事父是一事」，不可云「父卽是一物」。孝是一理，卽一知，而此知則當窮理後而知。孟子亦曰：「耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思卽得之，不思則不得也。」是在戴記以前，孟子已提出了物與心、物與知之問題。人類之接於外物，或以心，或以耳目之官。耳目之官不能思，則亦僅是一物。故以耳目之官接物，則只是物交物，不難被其引之而去。心之官能思，朱子註此章有云：

凡事物之來，心得其職，則得其理而物不能蔽。失其職，則不得其理而物來蔽之。

竊謂大學、樂記與孟子此章，其實皆一義。道家則主扞格外物之來，故於修、齊、治、平皆非所重，而惟求一任其自然。儒家則不拒外物之來，只重在我心之能思而得其理，此卽朱子大學補傳之所謂格物窮理也。惟朱子於「事理」外又補上「物理」，此乃是思想之遞後而益進。朱子格物補傳或可謂已更進於大學本文之原義，然此不足以病補傳。

大學既輯入小戴記，爲言禮之書，而禮家言「物」字，又有其特有之義；於是後儒解大學格

世，則只是一相待相持之局而已。君有待於臣之敬而後應以仁，臣有待於君之仁而後應以敬。父有待於子之孝而後施以慈，子有待於父之慈而後報以孝。相待卽不相親。親民之效不睹，則明德之明無期。「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」何者當先？曰：先在我。何者爲本？曰：本在我。「修身」是也。君修其身而仁，則臣自敬。臣修其身而敬，則君自仁。子修其身而孝，則父自慈。父修其身而慈，則子自孝。莫爲之先，則亦莫爲之後。莫爲之感，則亦莫爲之應。相待而不相下，必相待而始爲之者，只是其意之不誠。故曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」既誠意修身，其間雖儘有層次節目，儘有曲折艱難，自然長知識、增經驗，不達目的不止。故曰：「君子遵道而行，半途而廢，吾弗能也。」又曰：「君子無所不用其極。」

易曰：「天行健，君子以自強不息。」此之謂「至誠」。若爲君者誠心仁而臣不敬，爲子者誠心孝而父不慈，則如之何？曰：致知。人既立意要做，自當想辦法。知有不致，行有不得，則終無以見其意之誠。必待其有定、靜、安、慮、得，而後始實證其意之誠焉。中庸：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」大學重人事，故曰「知致而後意誠」也。

何以又曰「正心」？豈有欲明明德於天下、欲治其國、欲齊其家、欲修其身，而其心尙邪而不正之理？周禮宰夫「歲終合羣吏正歲會」，注：「正，猶定也。」大學正心，卽「知止而后有

詩曰：「天生烝民，有物有則。」孟子曰：「舜明於庶物，察於人倫。」昔者武王之訪，箕子之陳，曾子、子游之問，孔子之答，皆是「物」也。故曰：「萬物皆備於我矣。」惟君子為能體天下之物。故易曰：「君子以言有物而行有恒。」記曰：「仁人不過乎物，孝子不過乎物。」

此亦明以大學「止至善」釋「格物」，大意與萬充宗相似。然引用古書「物」字義訓，則較萬氏更為明通。物者，法則義，標準義。然知了此種種法則、標準，仍須別有所知以到達之。孟子曰：「萬物皆備於我。」乃言此種種法則、標準，如大學所言仁、敬、孝、慈、信諸德目，實皆稟賦於天而本於性；然亦須盡心工夫，乃始能知性、知天。然則朱子補傳所舉物字義訓，較之顧氏，實更為明通普遍。其言格物窮理，即是致知盡心工夫。故曰「吾心之全體大用無不明」，此即猶孟子之言盡心。能盡心乃始知萬物之皆備於我。非先知萬物之皆備於我，然後乃能致知也。可知朱子釋大學格物，實更勝乎顧氏。

然顧氏論學極尊朱子，何以於此格物一訓必獨標新解，在顧氏亦有說，曰：

以格物為多識於鳥獸草木之名則未矣。知者無不知也，當務之為急。

是顧氏亦疑朱子補傳所謂卽天下之物而格，將如陽明之格庭前竹子，故特標異解，以防其弊。然朱子補傳已明言之，曰：「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之。」又曰：「物，猶事也。」則孔孟之所傳，固爲修、齊、治、平之理乎？抑鳥獸草木之名乎？大學亦明言之，曰：「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈。」此皆已知之理，而猶待於後人之益窮之，何嘗是欲窮乎鳥獸草木之名乎？抑且大學本文又言之，曰：「緝蠻黃鳥，止于丘隅。」子曰：『于止，知其所止，可以人而不如鳥乎？』」是大學亦未嘗不格及於鳥獸之理。豈可於格物「物」字，必抹去鳥獸草木自然之理於不談不論之列乎？故朱子言格物窮理，既包有人文事爲之理，亦兼有自然萬物之理。至其本末、先後，當務之急，稍治孔孟書者皆知之。惟至於近世，西方自然科學日益發展，於是讀朱子補傳，乃易聯想及於自然物理，而朱子若已先發其意於五六百年之前。此亦見朱子論學，其精神氣魄之卓越。至於人文事理與自然物理之本末、先後，孰爲當務之急，此固有待於今日之進而益窮之。然朱子補傳，則實未有先物理後人事之稍微痕迹之嫌疑，此固細讀朱子補傳本文而可知也。或疑若如所釋，則朱子補傳何必曰「卽凡天下之物」，而不曰「卽凡天下之事」，以免人之誤會乎？不知大學本文固曰「格物」，朱子補傳不能易之曰「格事」。其曰「窮至事物之理」，是既以「事」釋「物」，而於「物」字本義依然顧到，則不

可謂朱子立言之有不明矣。

或疑大學明言：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」又曰：「此謂知本，此謂知之至也。」則大學格物致知，明是格此「物有本末」之「物」，致此「知所先後」之「知」，何有缺文待補？然「知止」與「知之至」不同。「知止」可謂即「知本」，乃是起步處，「知之至」始是歇腳處。故大學原文於「知止」下尚有定、靜、安、慮、得各步驟。抑且慮而得，亦非即已得了知之至處。論語有子曰：「孝弟也者，其爲仁之本與。」此可謂知本矣。然爲仁之事，豈除孝弟外即無理可窮？孝弟之事，亦豈除家庭父兄外便無理可窮乎？大學引孔子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎？」朱子註：「觀於此言，可以知本末之先後矣。」然無訟爲本，如何使民無訟，其事豈無理可窮？即聽訟之末，亦豈便無理可窮？故朱子於大學原文「此謂知本，此謂知之至也」兩語間特加註曰：「『知之至也』句之上別有闕文，此特其結語耳。」此其發明「知本」與「知至」之不同，可謂深切而著明矣。然則縱謂大學無闕文，亦必有闕義。朱子格物補傳，至少補出了大學之闕義。讀大學，不得不讀朱子補傳，其義抑甚顯。

或又疑：程子明言：「大學爲初學入德之門。」豈朱子格物窮理之說，亦初學入德之門乎？然程氏又明言之，曰：「於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存。」則程氏意，亦指其三綱

領、八條目乃爲學次第，有其本末先後，僅指「知止」言，不指「知之至」言。朱子補傳，仍於程氏意無背也。惟象山似於爲學之本末、先後與朱子持異見。故曰：

學有本末，顏子聞夫子三轉語，其綱旣明，然後請問其目。夫子對以：「非禮勿視、勿聽、勿言、勿動。」顏子於此，洞然無疑，故曰：「回雖不敏，請事此語矣。」本末之序蓋如此。今世論學者，本末、先後，一時顛倒錯亂。曾不知詳細處未可遽責於人。如非禮勿視、聽、言、動，顏子已知道，夫子乃語之以此。今先以此責人，正是躐等。視、聽、言、動勿非禮，不可於這上面看顏子。須重「請事此語」，直是承當得過。

象山意，大處承當是本，細處致詳是末。大綱是本，小節是末。其曰「今世論學者，本末先後一時顛倒錯亂」，正指朱子。若以格物補傳言，其心豁然貫通，始是綱、是本。卽物而窮其理，乃是目、是末。而朱子顛倒其序，故象山譏朱子以支離也。朱子又以讀書爲格物中一事，象山則曰：「堯舜以前曾讀何書來？若我不識一字，亦將堂堂地做一人。」蓋象山認我心悟道始是綱、是本。讀書求知，只是目、是末。先在大處承當，乃后在小處下手。再言之，仁是綱、是本，孝弟是目、是末。故象山又謂「讀論語卽疑有子之言支離」也。

再論大學格物義

曉峯吾兄大覽：卽日得李絜非君轉下習謙君評拙稿大學格物新釋，至感雅意。弟平素不樂輕率對別人批評自己文字作公開之答辨。緣有時立論大意，早已在原文中說盡，若讀者看了答辨文字，還看原文，依然是這些意思，依然是這些話，則何必多此一番筆墨？惟念思想與時代中尙無「學術商兌」之一門，今因習謙君此文，闢此一欄，亦殊值得。惟習謙君文中並無一語有與弟商榷之意，若弟徑直撰文向習謙君作答，似乎唐突。若習謙君作一文評弟，弟再作一文評習謙君，更覺不妥。因此弟只將要說的話約略說在此函中。

「訓詁明而後義理明」，此乃清代乾嘉學者之一種標語，實從顧亭林「經學卽理學也」一語脫胎而來。惟乾嘉學者真能以訓詁發明義理者亦殊無多。若晦菴、陽明訓「格物」，自然各有其特到處，惟反求之大學原義則未必如此。弟前文用意，仍不過依循「訓詁明而後義理明」之說，

以求探得大學之本義；而當時爲文僅求自盡已見，有許多話要說而未說，今試乘便補述一二。

顧亭林日知錄卷六有「致知」條云：

致知者，知止也。（原注：董文清槐以「知止」二節合「聽訟」章爲「格物」傳。）知止者何？爲人君止

於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，興國人交止於信，是之謂止。知止然後謂之知至。君臣父子國人之交，以至於禮儀三百、威儀三千，是之謂物。

詩曰：「天生蒸民，有物有則」，孟子曰：「舜明於庶物，察於人倫。」昔者武王之訪，箕子之陳，曾子、子游之問，孔子之答，皆是物也。故曰：「萬物皆備於我矣。」

惟君子爲能體天下之物，故易曰：「君子以言有物，而行有恒。」記曰：「仁人不過乎物，孝子不過乎物。」

以格物爲多識於鳥獸草木之名則末矣。知者無不知也，當務之爲急。

聽訟者，與國人交之一事也。

此條所論「致知」卽「知止」，大體上與弟前文立意甚爲脗合；其釋「格物」，謂是「君臣父子國人之交，以至於禮儀三百，威儀三千」，此與弟前文釋「物」爲「射者所立之位」，似乎不同，

陽明……格庭前竹樹……此禪家參竹篋子之法，非文公格物之說也。陽明自錯，乃以尤朱子，何也？（均見思辨錄卷三）

然梈亭此說，只可謂他已得了朱子格物補傳之真意，卻未必即是朱子格物補傳已得了大學格物之真意。「格物」可訓「至事」，不能即作「窮至事物之理」解，此乾嘉學者所謂增字詁經，而梈亭先已疑之。若曰「格」是「精察」，「物」是「隨事」，則「隨事精察」乃是「物格」而非「格物」。故知梈亭雖說明了朱子，卻不能幫朱子說明大學也。

至習謙君謂「大學格物乃格通天人之際，因離物即無所謂天，故言格物」，此論亦自有見。惟弟意「離物無所謂天」云云，其義詳闡於郭象之莊子注。大抵莊、老道家確有此意，易繫辭與中庸書較晚出，頗采道家言以自廣，故亦時有類此之見解。論語、孟子中即不然。雖孔孟亦自有天人合一之理論，而並不重在萬物上探求。大學亦係晚出書，然似亦不涉及此項理論。漢儒頗采陰陽家言，陰陽家亦匯合儒、道而成，故漢儒亦喜言天人之際，並喜言陰陽萬物。即如上舉鄭君箋詩，趙君注孟，訓物爲「五行物象」，便有此意。宋儒如濂溪太極圖說，亦是此派。二程不談太極圖，緣不喜從五行萬物來拼湊講一宇宙故也。大程最明顯，伊川稍與其兄不同，故曰：「涵

養須用敬，進學則在致知。」敬義夾持，內外交盡。至朱子，極推濂溪太極圖說，以與張子西銘並擬，而從伊川「進學在致知」之語進一步渡到「格物」。當時象山即不喜此路，故象山獨於明道無聞言，於伊川即有不喜，於濂溪太極圖說遂啟朱、陸之爭端。此乃討論儒家思想一大關節。先秦之語，孟、易、庸，兩宋之周、程、朱、陸，均當在此處有一分析，然後關於「心性」「理氣」「天人」大原之爭辨，均可從此認入。弟久擬特撰一文稍發此趣，今暫無暇。而要之從朱子學說之全部組織論之，實爲兼融不少道家與陰陽家之成分，故即其格物補傳，語下亦分明帶此傾向；雖經惺亭爲之剖辨，然亦不能專怪陽明之誤會。惟朱子學派到底受二程之影響爲最深。若如習謙君所云云，即無論非大學之意，並亦非朱子之意也。

大體言之，大學「格物」只有三種義訓：

一、作「萬物」之「物」解。此最爲通常義訓，而學者間承用此說者實甚少，即朱子亦並不明白採用此義也。

二、「物」訓爲「事」。此解承用者最多，朱子亦用此訓，不過其格物補傳實有自「事物」混入「物物」之嫌，已如上論。

三、則爲弟文所持。此說持者極少，然自晚明以來注意古書之訓詁，此解亦漸爲學者所承

詰經也。今弟則謂：「格物物字，本不訓事，而當爲事之至善處。格物者卽至於事之至善而止之義。」如是豈不更爲直捷乎？然讀者必疑「物」字何得訓「事之至善」，則非從物爲「射者所立之位」曲折說來；此弟原文暢論甚析，不煩再舉。若讀者更疑物字義訓何得如此曲折說之，則亦不妨簡捷說出，此卽弟此函中所舉顧亭林日知錄所集各條，如「萬物皆備於我」、「明於庶物」之類。「萬物皆備於我」，決非「山河大地皆是我法身」也，亦非得謂「萬事皆備於我」也，只可謂「萬善（或萬德）皆備於我」始明白。「明於庶物」卽「明於諸善（或眾德）」也。仁人孝子「不過乎物」，卽「至於至善」、「止於至善」也。阮元乃清代訓詁名家，此處依然未達一間。萬充宗訓物字是矣，然於大學格物大義，萬氏依然未能洗發。故弟前文雖採摭先儒陳言，而題名「新釋」，實因弟亦確有一番未經前人道破之處耳。顧氏日知錄、阮氏寧經室集，乃治古經學者必讀之書，弟前文並非漏卻，因不欲倣乾嘉考據家言，必盡羅前人成說，一一駁辨，始申己意。今因讀習謙君文乃始補說，然精要語早在前文說盡，則此如蛇足矣。故弟不樂爲此等申說之文字也。

又如弟謂大學「三綱領實只一事」，此本諸陽明大學問。習謙君篤信朱子，則朱子亦云：「格物致知只是一事，非今日格物，明日致知。」其實天下事類此者太多。往往一件事情，一個意思，非分成兩項、三項說之不明。但既分兩項、三項說了，又恐人不瞭，於是再說此兩項、三項

實只一事或一意。此乃人類語言文字之短處，亦即人類語言文字之長處。會得時，說一說二均可；會不得時，說一說二皆非。死於句下，則無悟入矣。

又如弟謂古人常以射事喻德行，此亦弟自拾前人陳說耳。習謙君又疑之，因謂大學格物可否爲乘風游水之類。此等疑所不必疑，辨所不必辨。在習謙君自爲莊言，在人讀之將誤爲是戲論。故弟此函只就原文可補述者補述之，不一一針對習謙君發語也。（下略）

（原載民國三十一年十一月思想與時代第十六期）

物」二字，據云有七十二個講法。梨洲學案最推淮南格物說，然用來講大學本文，仍嫌不够恰當。

今天所講並不在討論朱子、陽明之哲學思想，而是討究大學「格物」之原義。孟子曰：「人之所不慮而知者，其良知也。」可見孟子講「知」字與講「良知」字有別，斷不可將孟子書中「知」字，盡釋爲「良知」。大學此處明明是講「知」，而非講「良知」，二者範圍不同。陽明講法，決非大學「致知」之本義。「致知」之義既屬誤解，則「格物」正義宜難捉摸。

朱子云：「格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」「事」與「物」各有理，雖有別，亦可通。但言事物之理，過嫌通括。事物之理終有大別。「格」字義訓，亦不當作「窮」字解。可見朱子講法亦未得正。

今日講題亦可改爲：「大學格物本義之試探」。梨洲弟子萬斯同認爲大學原是小戴禮記中的一篇，古代人講禮對此「物」字，本有一特別講法。「物」爲「射者所立之位」。古代，射爲大禮。射而不中，不能怪所立地位有誤，而是射的技術有問題，此亦是「知」的問題。若誠意欲求射中，則必先求知，必先立定在自己應立之地位上。如：「爲人父，止於慈。爲人子，止於孝。」必須站在自己地位上不改變，是即大學所謂：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而

後能慮，慮而後能得。」禮記上又說：「孝子不過乎物。」卽是此義。

抗戰時我在成都，曾爲思想與時代雜誌撰文，引申萬氏意作爲大學格物新釋一篇，大意如上舉。但後來我對此文仍自不滿意。最近我又寫了推止篇一文，講述先秦各家思想，或主「止」，或主「推」，連帶講到大學格物方面。我今天只是抽出此一節來講。

二

首先我們當問：大學思想在先秦學派中，究應屬於何家何派？謂大學應屬儒家，此固毋庸置疑。但儒家中有孟、荀二派，在我則認爲大學應歸入荀子系統之內。明乎此，陽明以孟子系統講大學，自必失之。清儒戴東原十歲時就傳讀書，授大學章句，問其師曰：「此何以知其爲孔子之言而曾子述之？又何以知其爲曾子之意而門人記之？」師應曰：「此先儒朱子所注云爾。」卽問：「朱子何時人？」曰：「南宋。」又問：「孔子、曾子何時人？」曰：「東周。」「周去宋幾何時矣？」曰：「幾二千年矣。」「然則二千年後之朱子，何以知二千年前之然？」戴氏此疑實爲中肯。

關，無寧謂其較近於宗教意義。「天志」、「明鬼」，爲墨子理論之根據，用以非儒。其實孔、墨所討論之對象皆屬「人」而非「物」，亦可謂是重在「人文」界，不重在「自然」界。孟子完全是一人文主義者，他亦專以人文爲對象來講知。

此刻有一問題，大值探討，即中國思想界，把知識對象轉移到外面自然路上去，其事應起於何時？我認爲此一轉移，主要應從莊子開始。

現在再講到中國古代人對求知方法之討論。我認爲可分爲兩大派，即是「推」與「止」。論語中雖未明白講出一「推」字，但其講求知方法，乃是重「推」。孟子仍是如此，而且明白提出此「推」字來。其實初期墨家亦講推。既有人主推以求知，於是同時乃有人不主張推而主「止」。大學中主要即講此「止」字，如「止於至善」。此意顯從荀子來。荀子解蔽篇中有「故學也者，固學止之也。」此乃孟子、荀子講法不同。我舊著惠施公孫龍一書，曾講惠施主「推」，公孫龍主「止」，但未能推開統括來講。直至最近，寫成此推止篇，乃始把先秦各家各時期思想關於求知方法，專以此「推止」兩字來闡述。

墨子書中有經上、經下、經說上、經說下、大取、小取六篇，接近於名家言，後人稱之爲墨辯。墨子大取篇有云：「是故辟、侔、援、推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本。則不

可不審也，不可常用也。」此即不主推而主止之說。如墨子以「大取」、「小取」名篇，此「取」字孟子亦用過。如云：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也；二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。」此「兼」字大可注意，因其乃墨子所講所謂「兼愛」；不可「兼」，始有「取」，而取則又有「大取」、「小取」之別。

「兼愛」有二義，一「全體愛」，一「平等愛」。墨子云：「愛人之父若其父。」此即平等愛，亦即全體愛。孟子云：「墨氏兼愛，是無父也。」因對父母之孝是分別愛，故孝父母即非兼愛。又如殺盜，既主兼愛，怎可殺人？故有「天志」與否，可不在討論之列。即觀其實際行為，即觀其所「取」，亦可知其不可得而「兼」矣。墨辯六篇大意即在答覆這些質問。我們觀其答辯，亦可探知當時批評者之言。墨辯甚具技巧，如言愛已父亦不害兼愛，因已父乃即人類中之一。至於殺盜，則盜乃異於人，人而另爲一類，故殺盜非殺人。此等皆大小異同之辨，名家所謂「大同異」、「小同異」，「大一」、「小一」，「大圓」、「小圓」，皆由此等辯論展衍而出。

惠施主張「天地一體，泛愛萬物。」初時本舉物作譬喻，後乃把此譬喻變成爲辯論之主體。故在惠施、莊子時，不言「天」而言「天地」，求知對象漸漸轉入自然界。從此一思想史上之曲折演變言，可知老子乃晚出書。若將老子、中庸置在前，孟子、莊子置在後，義實不通。思想轉變自有次序，不可顛倒。自思想家舉出之「名」，其內容多屬於「物」時，自知其求知對象亦必移至於物矣。

惠施似重在辨「名」，而不重於講「知」。莊子最喜講「知」，故論「大知」、「小知」。其與惠施之不同處卽在此。莊子秋水篇：「莊子與惠子遊於濠梁之上，莊子曰：『儻魚出游從容，是魚樂也。』惠子曰：『子非魚，安知魚之樂？』莊子曰：『子非我，安知我不知魚之樂？』惠子曰：『我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。』」可見惠施之學說雖主「萬物一體」，而在一體之內，可以各不相知。

公孫龍採用莊子思想，而批評惠施。一物之「名」，有其「實」，亦有言者之「意」，始重要提出此「意」字的意義來。老子、荀子亦言及宇宙萬物。荀子解蔽篇多講「知」與「物」之關係。墨子經下篇有云：「知而不以五路，說在久。」知之對象爲物，故知之工具乃始爲五官。此與孟子言知頗不看重耳目之知者大異。如以火爲譬，目視之則明，手觸之則熱。待後不以手觸，

亦知其熱。此即時間久則「知而不以五路」。

墨經中頗多討論「知」之問題，與荀子同，而言知之對象則重在「物」。此一思路要至戰國末期，知識論始與自然界相碰頭。所惜是未能走上近代科學之路，但墨經中已有甚多如近代光學、力學之理論。

由此來看大學「致知在格物」，此「格」字，猶如荀子「天官之當簿」之「當」，猶如墨經「知有親與接」之「親」「接」，此殆為戰國末年人之一普通話。呂氏春秋中亦可考見甚多戰國末年人意見，其別類篇有云：「人事可類推，而自然界之物理多不可類推，非親驗之不可。例如：「劍白者硬，黃者韌，則黃白相配豈非既硬兼韌了。」但有人反對之，謂「白非硬，黃非韌，白黃相配則既不硬又不韌。」此兩說何者為是，必須試後方知。故不格物即無法致知，「知」乃自實地直接對「物」接觸而來。

荀子又云：「以人度人，以情度情，以類度類。」此在人文世界中者自可類推。但到戰國末年已將知識與自然界之路打通。但惜此一思想經秦、漢一統之後，墨家、名家皆失敗，思想重在政教實用上，知識對象不再與自然物連在一起，此下「格物致知」一語遂失眞解。

儒禮雜議之一——非鬪

古者法令未具，民風武勇，睚眦之忿，至於相殺，仇報隨之，私鬪蓋多。請證之於尚書。

書微子言紂無道：

凡有辜罪，乃罔恆獲。小民方興，相為敵讎。

是謂上失其刑，而後民相讎也。然夷考其實，有不盡然。請證之於周禮。

周禮地官司徒調人：

掌司萬民之難而諧和之。凡過而殺傷人者以民成之，鳥獸亦如之。凡和難，父之讎辟諸海外，兄弟之讎辟諸千里之外，從父兄弟之讎不同國。君之讎視父，師長之讎視兄弟，主友之讎視從父兄弟。弗辟則與之瑞節而以執之。凡殺人有反殺者，使邦國交讎之。凡殺人而

則許友以死，自爲古禮，其事至漢猶有之，所謂「借交報讎」是也。

檀弓曰：

死而不弔者三，畏、厭、溺。

白虎通：

畏者，兵死也。

鄭云：

人或時以非罪攻己，不能有以說之，死之者。

盧云：

畏者，兵刃所殺也。

今按：此三解，蓋均有所受，而言之未析。畏者，謂私鬪也。故或曰「鬪很忘命曰畏」，非徒鬪

不畏死之謂也。雖以孔子之聖，而畏於匡。蓋橫逆之來，侵暴之及，在古社會爲常事，有君子所不料者，故可畏也。然孔子固未嘗指斥私鬪，則以鬪之爲古禮也。請證之於論語。

子曰：

見義不爲，無勇也。

周禮疏云：

義，宜也。父母、兄弟、師長三者嘗辱焉，子弟及弟子則得殺之，是得其宜。古者質，故三者被辱，卽得殺之也。

此孔子不斥私鬪之證也。

孔子曰：

君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。

以鬪與好色、貪得並言，列爲三戒，知古社會之好鬪矣。而孔子亦未言鬪之非也。其謂戒者，殆亦加慎焉已耳。不義而富且貴，踰牆而摟處子，所戒也，非戒夫婦與富貴也。其戒鬪，亦如是矣。此又孔子不斥私鬪之證也。

又曰：

一朝之忿，忘其身，以及其親，非惑歟？

此亦戒鬪之意。爲懼及其親，未嘗言鬪之非禮與不法也。

或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」

漢書地理志稱：

太原，上黨人矜夸功名，報仇過直，號爲難治。父兄被誅，子弟怨憤，至告訐刺史二千石，或報殺其親屬。

則知報怨猶報仇也。報仇卽相鬪殺也。孔子亦言「報」，特不過直耳。

子畏於匡，顏淵後，子曰：「吾以汝為死矣。」曰：「子在，回何敢死！」

初陽虎嘗暴匡人，匡人見孔子，以謂陽虎而報之。為孔子徒者，宜亦報匡人。此即所謂「見義勇為」也。故孔子疑顏淵之死。曰「何敢死」者，顏子事孔子如父，父母在，禮不以身死鬪也。此以見古人之報，不必親戚朋友殺身之讎，雖小侵辱亦有之。曾子曰：

犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣。

校，報也。或曰：「吾友」指顏子也。曾點使曾參，過期不至，人皆見曾點，曰：「無乃畏耶？」點曰：「我存，夫何敢畏？」若二子者，其殆知孔子之戒，致謹於孔子之所謂「惑」者也。

中庸：

子路問強，子曰：「寬柔以教，不報無道，南方之強也。君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也。而強者居之。」

而強者，即指若子路之強者類也。君子者，孔子自道也。孔子弟子，子路最稱好勇，史記：

此殆子夏之徒所記。此子夏之徒尚禮故有鬬之證一也。此衍孔子「以直報怨」之緒論者也。請又證之以孟子。

孟子謂：

北宮黝似子夏，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡聲至，必反之。

此又子夏之徒主有鬬之一證也。且不僅於子夏之徒也，曾子謂子襄曰：

吾嘗聞大勇於夫子矣。自反而不縮，雖褐寬博，吾不懼焉。自反而縮，雖千萬人，吾往矣。

「往」謂往鬬也。此孔子之徒主有鬬之又一證也。此衍孔子「見義不爲則無勇」之緒論者也。請繼證之於儒行。

曰：

儒有居處齊難，其坐起恭敬，言必先信，行必中正，道塗不爭險易之利，冬夏不爭陰陽之

和，愛其死以有待也，養其身以有為也。其備豫有如此者。

此衍孔子「戒之在鬪」、「一朝之忿，忘其身及其親為惑」之緒論者也。又曰：

爵位相先，患難相死，稱其任舉。

則任俠之類，即許友以其身也。此又孔子之徒主有鬪之一證也。陳澧東塾讀書記謂：

儒行：「其過失可微辨而不可面數也。」此語實未安。

又：

「鷙蟲攫搏，不程勇者。引重鼎，不程其力。」鄭注云：「搏猛引重，不量勇力堪之與否。」澧謂注說未安。

今按：陳氏之疑，皆緣未曉古人真相。即如孟子：「北宮黝之養勇，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝，惡聲至，必反之。」此即「不可面數」也。「孟施舍之養勇，曰視不

勝猶勝也，量敵而後進，慮而後會，是畏三軍者也。豈能爲必勝哉？能無懼而已。」此卽「不程其力」也。古之儒者原自有此，不得以後儒疑之也。

鄉飲酒義亦有之，曰：

君子尊讓則不爭，絮敬則不慢，不慢不爭，則遠於鬪辨，……免於人禍矣。

孟子亦言之曰：

橫逆之來，君子必自反，……於禽獸又何校？……故君子無一朝之患。

此皆慎戒鬪爭之說也。然孔子畏於匡，子思困於宋（見孔叢子），孟子有戒心於薛。趙岐云：「時有惡人欲害孟子。」此皆儒者大師，猶不能免。鬪爭之風之盛行於古代，爲何如耶？然儒者終言「養勇」，言「不辱」，言「復讎」，而未嘗明斥鬪爭；則以鬪爲古禮，儒者循禮，故不知非也。

明斥鬪爭者始於墨。墨者非禮，故亦非鬪。孟子曰：「墨氏兼愛，是無父也。」試以上述之義言之，今有刺刃於墨之父者，墨者非鬪，其何以應？此非兼愛則無父耶？然而墨徒之非鬪亦有

荀子曰：

以少頃之怒，喪終身之軀，室家立殘，親戚不免於刑戮，然且為之。（樂學篇）

是當時之鬪也。韓子曰：

棄友於街必掩人，掩人人必怒，怒則鬪，鬪必三族相殘。（內儲說上）

此亦當時之鬪也。則墨者之所以非鬪可知矣。故有鬪之與無鬪，亦當時儒、墨一公案也。請仍證之於韓子。

曰：

漆雕之議，不色撓，不目逃，（此子夏之勇也。）行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯，（此曾子之勇也。）世主以為廉而禮之。（顏學篇）

韓非言儒分為八，漆雕居首，漆雕可為儒之代表矣。此儒之主有鬪也。

宋榮子（即宋鉞）之議，設不鬪爭，取不隨仇，不羞囹圄，（古人不徒對平民有報，對官吏法令亦有之。）見侮不辱，世主以謂寬而禮之。（顯學篇）

荀子常以墨翟、宋鉞並言，宋氏之說可以代表墨家。此墨之無鬪也。儒、墨各持一說，而當世無定是也。又曰：

儒以文亂法，俠以武犯禁。

「俠」即儒之一派。「文」謂議禮，「武」是尚勇。而人主兼禮之，此所以亂也。

今兄弟被侵，必攻者廉也。知友被辱，隨仇者貞也。（言此者儒之文，行此者俠之武。）廉貞之行成，而君上之法犯矣。人主尊貞廉之行，而忘犯禁之罪，故民程於勇而吏不能勝。（五蠹篇）

然則初以法之所不及而有鬪，既乃法漸密而鬪益熾，乃以鬪而侵法也。原鬪之所以益熾，在下有儒家之禮，而以鬪爲勇；在上有人主之尊，而以鬪爲榮；此鬪之所以終不可已也。儒者主鬪，具如上說，而人主之尊鬪亦有證。證在於呂覽：

尹文見齊王曰：「今有士於廟朝中，深見侮而不鬪，王將以為臣乎？」王曰：「否，大夫見侮而不鬪，則是辱也。辱則寡人不以為臣矣。」（正名篇）

是當時固以不鬪為辱也。然宋子以見侮為不辱，而荀子又譏之，曰：

鬪之與不鬪，亡於辱之與不辱，乃在於惡之與不惡。（正論篇）

而荀子卒亦無以解人之惡鬪。其言鬪之非，亦不過計其智愚、利害、安危、榮辱之間，是五十步之笑百步也。荀子亦儒者之徒，則其笑宋氏宜也。

商君之治秦，曰：

王者之政，使民怯於私鬪，而勇於寇戰。

故上首級而刑棄灰。李斯言之如此。以韓非言觀之，刑棄灰，殆以防鬪也。秦人積世行之，韓非極論之，又見賞於秦皇，故秦兵強，併六國。至秦亂，蒯通說范陽令曰：

也。故集次其事，備議古之士之借觀焉。

〔附〕書後

余既著非鬪，備引先秦古籍，因略指漢以來可以參證者。觀記所及，未能詳也。

淮南詮言訓：

今有美酒嘉肴以相饗，卑體婉辭以接之，欲以合懽。爭盈爵之間，反生鬪。鬪而相傷，三族結怨，反其所憎。此酒之敗也。

此可與鄉飲酒義「君子尊讓遠鬪」之說相發。知古者鬪風之熾，率起於細微而成大禍。

史記樂布爲人略賣，爲奴於燕，爲其主家報仇。此可以補「借交報讎」之未盡。其他如項梁、項伯殺人避仇，張良、季布、季心兄弟爲任俠，及游俠傳所載朱家、郭解之儔，避讎報讎之事，多不勝舉，知私鬪之猶盛於漢初也。

惠棟周禮古義：

調人云：「凡有鬪怒者成之。」鄭司農云：「成之，謂和之也。和之，猶今二千石以令解仇怨，後復相報，移徙之。此其類也。」王褒集僅約注云：「漢官不禁報怨。」（引見御覽。）故二千石以令解之。令者，漢令有和難之條。鄭云：「後復相報，移徙之」者，案後漢桓譚疏曰：「今人相殺傷，雖已伏法，而私結怨讎，子孫相報，後忿深前，至於滅戶殄業，而俗稱豪健；故雖怯弱，猶勉而行之。此為聽人自理，而無復法禁者也。今宜申明舊令，若已伏官誅，而私相傷殺者，雖一身逃亡，皆徙家族於邊。其相傷者，加常二等。不得雇山贖罪。如此則仇怨自解。」譚所云「舊令」，即先鄭所云「移徙」之法也。

據此，知私鬪之風，至東漢猶未全絕，並可以見當時法令之一斑。後漢郅惲傳：

惲友人董子張者，父先為鄉人所害。及子張病，將終，惲往候之。子張垂歿，視惲歔歔，不能言。惲曰：「吾知子不悲天命，而痛讎不復也。子在，吾憂而不手。子亡，吾手而不能也。」子張但目擊而已。惲即起，將客遮仇人，取其頭，以示子張。子張見而氣絕。惲因詣縣，以狀自首，曰：「為友報讎，吏之私也。奉法不阿，君之義也。虧君以生，非臣節也。」趨出就獄。令跣而追惲不及，遂至獄，令拔刀自向以要惲曰：「子不從我出，敢

以死明心。」惲得此乃出。

又朱暉傳稱：

暉好節概，為臨淮太守，其諸報怨以義犯，率皆為求其理，多得生濟。

今按：「以義犯」者，即論語「見義不為，無勇」之義，指報怨言也。此見當時雖有禁鬪之法，而儒者尚有義鬪之意。風俗通載：

太原周黨伯況少為卿佐發黨過於人中辱之。黨學春秋長安，聞報讎之義，輟講下，辭歸報讎。到與卿佐相聞，期鬪日。卿佐多從正往。使卿佐先拔刀，然後相擊。佐欲直，令正擊之，黨被創困乏。佐服其義勇，復與養之。數日蘇興，乃知非其家，即還歸。（後漢書亦載此事，較略。）

據此，益見報讎私鬪為儒者之義。尅期而鬪，勝者為直，乃與西人決鬪相似。「多從正往」者，意古人決鬪，亦有公證，而卿佐乃多以正往，令之擊黨，是卿佐之詐也。或「正」是卿佐僚屬，例得助鬪。未能遽定。

今按：自是雖父讎尚不許私報，更何論夫其他？蓋其時俗化益美，鬪暴益少，政治益進，法制益密，而古禮漸不見知於世矣。其「咎繇」、「曾參」二語，實當時伸法折禮之摯論也。

其後韓退之、柳子厚於此問題均有論列。柳氏作駁復讎議，引天后時同州人徐元慶父爽爲縣尉所殺，元慶殺尉自首，陳子昂建議誅之而旌其閭，駁曰：

禮、刑均以防亂，而其用則異。旌與誅不可得並。元慶不忘讎爲孝，不愛死爲義，不當以爲戮。

同時韓氏復讎狀，以憲宗元和六年九月，富平縣人梁悅爲父殺仇人秦果，投縣請罪，引朝廷勅文：

復讎據禮經則義不同天，徵法令則殺人者死。禮、法皆王教之端，有此異同，必資論辯。

而自申己意，則曰：

復讎之名雖同，而其事各異。或百姓相讎，如周官所稱，則可議於今。或爲官所誅，如公

羊所稱，則不可行於今。殺之與赦，不可一例。

韓、柳皆儒者，而韓氏之論視柳爲密。至宋王安石作復讎解，始曰：

復讎之義，見於春秋傳，見於禮記，特爲亂世之爲子弟者言之。周官之說曰：「凡復讎者書於士，殺者無罪。」疑非周公之法。凡所以有復讎者，以天下之亂，而士之不能聽。有士矣，不能聽其殺人之罪以施行，而使爲人之子弟者讎之，然則何取於士而祿之？

蓋以儒者而伸法抑禮，始於王氏；至是而論始一歸於法。大抵張璠兄弟與徐元慶、梁悅之事，於唐已爲偶見，無論「借交報讎」之類矣。法律之用既顯，鬪勇之風亦衰。禮、法之衝突，至是始決，而禮卒屈於法也。王氏謂復讎爲亂世法，於理則是，於事未切，復讎自古禮耳。蓋先秦以上，法制初興，而屈於禮。兩漢之際，禮、法抗行。至其後，法定而禮黜。其演變之大略如是。後世論儒、墨、法三家之高下是非，可謂已臻於定論，而惟此一端殆少注意。至如今世，必認儒者爲懦、爲柔，觀此一端，亦可以廢然知返矣。

（此稿草於民國十七年，載蘇州中學校刊十一期。）

釋 俠

韓非五蠹謂：

儒以文亂法，而俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。

淮南說山訓亦曰：

喜武非俠，喜文非儒。

此當時儒、俠兼舉之證。而自莊子以來迄於韓非之顯學，又多並稱儒、墨。近人遂疑俠卽墨徒，而目儒、墨爲文士、武士之分者。竊案其說，殊不可據。韓子「五蠹」，一曰學者，二曰言談者，三曰帶劍者，四曰串御者，五曰工商者。「學者」卽兼包儒、墨，「帶劍者」則以武犯禁之

俠也。然則俠乃戰國中、晚期新起一流品。若專言學術，則儒、墨對舉；若並稱儒、俠，則儒即兼墨，不得目俠爲墨；即憑韓非書可證。又考五蠹有云：

離法者罪，而諸先生以文學取。犯禁者誅，而羣俠以私劍養。

又云：

富國以農，距敵恃卒，而貴文學之士。廢敬上畏法之民，而養游俠私劍之屬。

又曰：

明主之國，無書簡之文，以法為教。無先王之語，以吏為師。無私劍之捍，以斬首為勇。

此以「私劍游俠」與「文學之士」對舉。凡稱詩書，道先王，治文學，此儒、墨所皆然。故知「以文亂法」，儒已兼墨；「以武犯禁」，俠非墨徒。儒、墨與游俠流品各別，不得相混淆也。

抑觀於太史公書，其言游俠，又微與韓非差池。史記游俠傳：

古布衣之俠，靡得而聞已。近世延陵、孟嘗、春申、平原、信陵之徒，皆因王者親屬，藉

于有土卿相之富厚，招天下賢者，顯名諸侯。不可謂不賢者矣。此如順風而呼，聲非加疾，其勢激也。至如閭巷之俠，修行砥名，聲施于天下，莫不稱賢，是為難耳。然儒、墨皆排擯不載。自秦以前，匹夫之俠，湮滅不見，余恨之。

是史公明謂先秦游俠，儒、墨皆排擯不載矣。烏得輕謂俠之即墨乎？惟史公與韓非異者，史公特指孟嘗、春申、平原、信陵為俠，至其所養，則轉不獲俠稱；故曰：「匹夫之俠，湮滅不見。」則俠乃養私劍者，而以私劍見養者非俠。故孟嘗、春申、平原、信陵之流謂「卿相之俠」，朱家、郭解之流謂「閭巷布衣之俠」；知凡俠皆有所養，而所養者則非俠。此義，又可徵之於淮南子之汜論訓。其言曰：

北楚有任俠者，其子孫數諫而止之，不聽也。縣有賊，大搜其廬，事果發覺，夜驚而走。追道及之，其所施德者皆為之戰，得免而遂返。語其子曰：「汝數止吾為俠，今有難，果賴而免身。」

此「任俠」為有所藏養之證也。至其所施德為之戰者，則轉不得俠稱。

今再考之他說。荀悅曰：

立氣齊，作威福，結私交以立彊於世者，謂之游俠。

如淳曰：

相與信為任，同是非為俠。所謂權行州里，力折公侯者也。

此亦主養人言，不指見養言。故知以武犯禁，不僅指一劍之私。則韓非書之所指，殆亦以養帶劍者而言耳。此猶其言儒、墨，意在孔子、墨翟，不指游夏、禽滑釐之徒矣。至於任俠之所養，在當時則均為「客」，或稱「賓客」、「門客」、「食客」。而客之中有「刺客」。而盛養此輩門客、食客、刺客者則「俠」也。燕太子丹，乃所謂「卿相之俠」，而荆軻則「刺客」也。漢書季布傳顏師古注：

俠之言挾也，以權力挾輔人也。

此亦不謂見挾輔者為俠。挾輔人者有權力，見挾輔者不得謂有權力也。今分析太史公所述游俠行

任，保也。

周禮：

五家相比，使之相保。

夫五家相保，所以便于討亡命而詰姦。今任俠之保，則特爲信然諾以藏匿亡命而作姦。然則將亡命者爲任俠乎？抑藏匿亡命者爲任俠乎？此不煩辨而知矣。韓非之六反又言之，曰：

行劍攻殺，暴傲之民也，而世尊之曰廉勇之士。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰任譽之士。

盧文弨曰：

「譽」，疑是「俠」。

則韓非言「任俠」，本與「廉勇」有殊，其說亦無以大異於馬遷。惟既以養私劍者爲俠，浸假而

亦遂以見養者稱俠。既以藏匿亡命者爲俠，浸假而亦遂以見藏匿者稱俠。此亦偶可有之。故韓非既云然，而史公亦曰：

孟嘗君之於薛，收納任俠姦人六萬家。

此六萬家，當不專指養人、匿人，亦必多見養、見匿之家矣。又淮南人間訓：

虞氏，梁之大富人也。家充盈殷富，金錢無量，財貨無貲。升高樓，臨大路，設樂陳酒，積博其上。游俠相隨而行樓下。飛鳶適墮其腐鼠而中游俠，游俠相與言曰：「虞氏富樂之日久矣，常有輕易人之志，乃辱我以腐鼠。如此不報，無以立務於天下。請與公僇力一志，悉率徒屬而必以滅其家。」

此所謂之「游俠」與「徒屬」，即猶史公之稱「任俠」與「姦人」也。史公文稱「收納任俠姦人六萬家」，蓋任俠爲其首，而姦人爲之屬。猶如淮南之言游俠與徒屬，亦游俠爲之主，徒屬爲之附也。

古「俠」字之義訓既明，則請問儒爲文士、墨爲武士之說又如何？曰：此亦非可一端論。自

記，尤足爲據。其言曰：

儒有道塗不爭險易之利，冬夏不爭陰陽之和，愛其死以有待也，養其身以有為也，其備豫有如此者。又儒有刼之以眾，沮之以兵，見死不更其守，其特立有如此者。又儒有可親而不可刼也，可近而不可迫也，可殺而不可辱也。其居處不淫，其飲食不薄，其過失可微辨而不可面數也，其剛毅有如此者。又儒有患難相死，其任舉有如此者。

據此諸端，又烏見儒之尙柔，而必盡爲文士？而謂可與墨之專屬武士者作對列乎？孔子固已言之矣，曰：

守死善道。

又曰：

壯士不忘喪其元。

養勇、守氣，亦孔門之流變有之。而後世漸失其本，流而爲私劍之屬。夫私劍亦豈墨家之所專有

乎？至如四公子卿相俠者之所養，此又當時文學游士之降而益下者，然其中亦未嘗絕無所聞于儒、墨諸家之流風餘韻。故謂俠出于儒、墨則可，謂儒、墨分文、武，而以墨擬俠，則皆不得古社會流品之真相也。

俠之興起，蓋值古者封建社會崩潰，孔子、墨翟，弟子來自四方，廣集私人之門下，其所議論施設，豈在上者之所能制馭領導乎？此即韓非之所謂「以文亂法」也。其風愈下愈甚，自魏文、齊威國君養賢，進而變爲公子養賢，則貴族階級失其控制，平民階級崛起，即如孟嘗、春申、平原、信陵四君之所爲。若認此等所爲謂之俠，則孔子、墨翟適成爲俠之首耳。貴族階級愈崩潰，平民社會愈崛起，於是而有布衣閭巷之俠。惟百家興起皆尚文，必各有一番學術思想，而成爲一集團；此集團必是一私集團，故稱之曰「家」；而儒家最先起，故韓非以儒爲「以文亂法」之代表。至於「俠」，亦成一集團，而初不以學術思想爲號召，故俠不得與百家爲伍；然可見平民社會勢力之日興矣。故太史公取以與貨殖商賈並列。此皆當時社會中一流品，而與儒、墨百家之爲流要不同。欲研究古代學術思想，必注意儒、墨百家之流。欲研究古代社會情況，則必注意游俠、貨殖之流。百家起在前，游俠、貨殖起在後。又豈可謂墨者之徒之流而爲俠乎！

（此稿草於民國三十一年，載是年二月成都學思雜誌一卷三期。）

古史辨第四冊序

嘗謂近人自胡適之先生造「諸子不出王官」之論，而考辨諸子學術源流者，其途轍遠異於昔。漢志所列九流十家，決非一源異流，同時並出，此即觀於各家立名之不同而可見。夫若「道」、法、名、陰陽、縱橫、農、雜七者，就其名即曉其義，而「儒」、「墨」兩號獨不然，顯徵有先後之別。故莊周齊物，韓非顯學，惟舉儒、墨，旁流不預。而儒、墨兩宗，其稱名建號，究何取義，自昔尙渺論者。余著諸子繫年，因辨墨翟姓氏，縱論及此。謂「墨」本刑徒之稱，墨家正類近世有勞工黨，乃以刑徒苦作自律。繫年尙未刊布，其論曾節入所著墨子一小冊中（書收商務印書館萬有文庫）。至於「儒」義，亦由墨推說。說文：「儒，柔也。術士之稱。」「柔」乃儒之通訓，「術士」乃儒之別解。後人不辨說文句讀，以「術士」與「柔」兩語並說。不知柔非美德。老子「正言若反」，故乃捨高趨下，棄剛從柔。儒家固不以柔爲道。儒祇是術士，不論剛柔也。術士者，

猶云通習六藝之士耳。禮記鄉飲酒義：「古之學道術者，將以得身也。」注：「術，猶藝也。」列子周穆王篇：「魯之君子多術藝。」此均「術」、「藝」相通之證。故儒爲術士，即通習六藝之士。古人以禮、樂、射、御、書、數爲六藝，通習六藝，即得進身貴族，爲之家宰小相，稱「陪臣」焉。孔子然，其弟子亦無不然。儒者乃當時社會生活一流品，正猶墨爲刑徒苦役，亦當時社會生活一流品也。儒者稱「搢紳先生」，而墨則譏爲「摩頂放踵」。「摩頂」者，摩突其頂，蓋效奴作髡鉗，所以便事。「放踵」則不履不綦，出無車乘。墨子自魯至郢，裂裳裹足，與孔子適衛而冉有僕者異。先秦學派，不出儒、墨兩宗，而其得名所由，盡係當時實際生活之流品，與後起所謂「道、法、名、陰陽、縱橫、農、雜」諸稱絕不類；即此可定漢志九流十家之無據。而先秦學派，淵源孔門，在前不容復有一爲道家宗之老聃，事亦易見。適之先生倡「九流不出王官」之論於前，而不肯信「老子後出」之說。近聞其謂老子亦儒家，當亦知九流實導流於儒，故遷就而說此。然儒乃術士，而老子則爲王官，否則爲隱士。王官、隱士皆非儒。不論其學說，即就流品言，老子非儒，斷然不諱。墨子之非儒也，謂其：「夏乞麥禾，五穀既收，大喪是隨。子姓皆從，得厭飲食。畢治數喪，足以至矣。」又曰：「孔某盛容脩飾以壘世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀眾。」荀子亦言之，曰：「弟佗其冠，神禪其辭，禹行而舜

趨，是子張氏之賤儒。正其衣冠，齊其顏色，噉然而終日不言，是子夏氏之賤儒。偷儒憚事，無廉恥而奢飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒。」然此乃儒之末流。孔門弟子言志，若冉有理財、子路治軍、公西華爲相，儒者非誠無用。彼所以求知於貴族之門者有其具，即凡當時之所謂術藝者。而孔子之爲儒，則猶不止於此。子入太廟，每事問。或曰：「孰謂鄆人之子知禮？」孔子曰：「是禮也？」蓋魯太廟禮物多僭，孔子非不識其物，乃故問以譏其非禮，猶其曰「奚取於三家之堂」耳。孔子不僅藉術藝以進身，孔子既明習術藝，乃判其孰中禮、孰不中禮，而推本於周公、文王，曰：「文武之道布在方策，我好古敏以求之，思欲以易夫當世。故其告子夏曰：『女爲君子儒，毋爲小人儒。』」「儒」僅當時生活一流品，非學者自錫之嘉名，故得有「君子」、有「小人」，而孔子戒其弟子勿爲「小人儒」也。左氏哀十七年：「公會齊侯盟于蒙，孟武伯相。齊侯稽首，公拜。齊人怒，武伯曰：『非天子，寡君無所稽首。』」二十一年：「公及齊侯、邾子盟于顧。齊人責稽首，因歌之曰：『魯人之臯，數年不覺，使我高蹈。惟其儒書，以爲二國憂。』」孟武伯問孝於孔子，其父懿子乃孔子弟子。武伯亦習聞孔子之說，乃曰「非天子，寡君無所稽首」矣。故孔子之爲儒，既通今之術藝，又治古之術藝，而思以易夫今。其抱殘守缺，所謂「布在方策」者，世亦目之爲「儒書」。後人因轉以詩、書、禮、樂、易、春秋爲「六藝」。

史記儒林傳：「秦之季世，焚詩書，坑術士，六藝從此缺。」是以詩書爲「六藝」也。而王制亦以詩、書、禮、樂爲「四術」。此皆後起之說，然以見儒術與典籍之關係焉。周禮存於魯，典籍稱備，故儒術亦盛於魯。先秦惟言魯國儒生。老子乃楚人，或云其爲周王官而隱遯於秦，不聞楚與周、秦先魯有儒學也。（凡此所云「老子」，姑據舊說言之，其實亦子虛烏有。辨詳繫年，茲不及。）老子晚出之論，自梁任公以來，辨之甚晰。余論儒、墨名義，俱詳繫年。墨義別有流布，而儒訓未出，故節其說於此。亦論諸子學淵源者一要義，並爲辨老子晚出添一旁枝也。

儒、墨何以稱「家」？此亦有說。鮑白令之對秦始皇，曰：「五帝官天下，三王家天下。」「官」之與「家」，猶今云公、私。百家之學別於王官，亦公、私之分也。「家學」乃民間私說，而「王官之學」則政府公令。古者政、教不分，官、師合一，有官學，無家言。孔子曰：「春秋，天子之事也。後世知我者，其惟春秋乎！罪我者，其惟春秋乎！」自孔子始，而後王官之學流爲民間之家人言。然孔子尚本詩書六籍，墨子亦然。故韓非譏之，曰：「儒、墨皆道堯舜。」此在家學初興則然。及其晚起諸家，頗不復爾。司馬遷曰：「協厥六經異傳，整齊百家雜語。」此以「六經」與「百家」對文，六經即先世官學也。轅固生譏老子爲「家人言」，竇太后責以「安所得司空城旦書」。轅生治詩，秦時禁詩書，挾者送司空，鉗爲城旦；惠帝已除挾書律，竇后

盛怒，乃以廢律故入人罪。此亦以老子「家言」與詩書「官學」對文也。劉歆造七略，先六藝，即古之王官學；次諸子，乃後起私家言。而曰「某家者流，出于某官之學」。言雖非的，然歆亦漢之通人，非絕無影響，漫爲此說。時猶知官學既衰，家言始起，而析之過細，遂有云云。故「六藝」爲一略，而「儒家」列九流，儒與六藝，劃然判別；正以一是官學，一則家言也。

顧頡剛先生所編古史辨，已出三集。第四集由羅雨亭先生編纂，專屬考辨諸子年世先後。頗采余文，大率乃繫年之一鱗片爪。往年有金陵友人傳鈔流布，不賅不備。羅、顧兩先生並約余爲書作序。余積年考訂諸子，雖粗有所獲，具詳繫年，其書未出，無所藉以請教。因偶摘余書中論儒、墨一義，報兩君之雅命焉。

抑余於此編，竊別有感者。一日，余訪雨亭，雨亭方編校此書，笑而謂余：「外間於此等考證工作頗有不愜者，子意云何？」余曰：「唯唯。」歸而思之，考據之業，爲人詬病，不越數端：一曰「考據僅是整理舊知，無所新創」也。曾聞譏人不努力學業者，曰：「既不創作，又不考據。」其視考據、創作，儼若兩事。在昔袁簡齋譏彈「漢學」，已有此說，謂：「考據譬之火，火必附麗於物，而其極則爲灰燼。」此非知考據者之言也。即以火論，薪盡而火傳，火之所得乃明照，非灰燼。考據之事，極其至則發前人所未發，開天地之奇秘。即如論老子晚出，若其

說而不信，則無可論者；若其說而信，自西漢以來迄今二千年，誰復知之？烏得謂考據之事無預乎創！一曰「考據瑣碎，無關大體」。此亦非實。一瓦一甕，大匠不棄。建章宮千門萬戶，未窺其宗廟之美，百官之富，徘徊門戶之外，茫不識其會通，而譏其碎，則誠乎其碎也！非碎無以立通，碎非考據之終事，不足爲考據病。一曰「考據僅爭故實，不明義理」。然義理自故實生。即論文家創作，世所謂發抒心靈，苟非深觀世變，洞屬物情，心靈緣何而抒？世變物情，獨非故實乎？一曰「考據家率尙懷疑破壞」。其意「懷疑破壞」非經叛道，不如尊信守常。然信亦有廣有狹。疑者非破信，乃所信之廣。信乎此，並信乎彼，而彼此有不能並信，於是乎生疑。若如世之守信者，信其一，拒其餘，是非無疑，乃信之狹。若必尊信，莫如大其信。大其信而疑生，決其疑而信定。則懷疑非破信，乃立信。即以尊信之見論之，懷疑非考據家病也。或則曰：「考據無用，我不知所欲用之何途？」近人方謂一切文史皆虛不實，病其無用，而專尙物質之學。又病純理科學爲無用，而專尙製造。尤甚者，尙嫌一切農、工製造緩不濟急，惟飛機、坦克車足以卻敵。古人有以孝經禦寇，誠哉其無用！若謂一民族對其自身歷史文化之智識，尙復有用，則關於歷史文化知識之考據，焉得無用！有用、無用之說，亦不足爲考據病。學者各就其性之所喜近，以自成其業。無隨乎風氣，無動乎毀譽。知之者爲知之，不知者爲不知。善用之者爲有用，不善

用之者爲無用。業之成否責之己，知之與用待之人。凡無所業以自見，與夫挾己所業而一切以繩者，皆不足與於衡量學術之大業者也。

且余於此編，猶尙有說，請試縱論之。諸子自儒、墨，爲民間家學，崛起以承王官學之衰微，其意已詳前述。自秦廷焚書，禁以家學議朝政，爲儒、墨以來家學，崛起與一反動。漢承秦設「博士」，亦欲以王官祿利範圍天下學術。然其時仕途尙不限博士，故民間猶得有家學遺墨。陵夷至於隋、唐，以科舉取士，而後仕途歸一，家學竟衰。其高明恬退之士，不屑王官祿利，則遜山林而研禪悅。否則修詞藻，競聲華，而爲進士。唐之一代，惟得一韓退之，自任以關佛而倡爲古文。一以斥山林之隱淪，一以砭廟堂之利祿。然退之有意乎教世而卒無所以爲教，故雖抗顏爲人師，師道終不昌。及宋有安定胡翼之、泰山孫明復，遠承退之之意而興起書院，始立爲教之所。遂開宋、明六百年私家講學之風，庶幾乎古昔家學之復振矣。然莊子有云：「爲之斗斛以量之，則并與斗斛而竊之。」自王介甫慕聞安定之教，以經義取士，而介甫不免自歎：「本欲變學究爲秀才，不謂變秀才爲學究！」其後自二程以迄朱子，於經旨迭有創闢，在當時以「僞學」見禁，而元、明即竊取其說以考士。家學精微，仍爲王官利祿所汨。陽明深痛訓詁、辭章功利之不足以當學，而唱「知行合一」之教。然明之末葉，良知浮論亦僅以應科舉。清儒先反陽明，繼及程、

朱，然意趣嚮往，極於秦、漢博士而止。彼所謂「經學」者，縱治之異其方，而卒不出古者王官祿利之範圍。故中國自秦以來，家學常屈，官學常伸，則宜乎其偃息無生氣。至於今，則開有史未遇之奇變，科舉廢，王朝絕。家學復興，斯其會矣。而時局艱虞，民生無日，有甚於戰國。人標新解，家擅獨詣，紛紛藉藉，往者家學蓬勃之風，亦鬱鬱乎其若將復起。而徬徨瞻顧，求其巨識深心，摯誠毅魄，若往昔儒、墨開宗孔丘、墨翟其人者，何在乎？斯乃關心中國民族文化之前途者所共有之慨想。而知人論世，撫今追古，一時學者均熱心爲先秦諸子之探討，夫豈無故而然哉！則此編之集，正足透露是間之消息。雖文字大體不越乎考據，而意趣之所灌注，潮流之所奔赴，必有不局於考據而已者。余因論儒、墨家學大義，及考據利病，而並論之如此。拉雜無序，敬以請教於顧、羅兩先生，及並世之讀是編者。

民國二十二年二月二十七日，錢穆謹序於北平二道橋廬。

（本篇原載於民國二十二年二月古史辨第四冊）

駁胡適之說儒

余舊撰國學概論，已著墨家得名乃由刑徒勞役取義，而於「儒」字尙無確詰。及著先秦諸子繫年，乃知許叔重說文儒爲「術士」之稱，「術」指術藝，「術士」卽嫻習六藝之士，而「六藝」卽禮、樂、射、御、書、數。因知儒、墨皆當時社會生活職業一流品。此乃自來論先秦學派者所未道。越數載，胡適之先生有說儒篇，（刊於胡適論學近著第一集。）亦以生活職業釋「儒」字，而持論與余說大異。因撰此文，藉以請胡先生及讀者之教正。

一 駁最初儒皆殷人皆殷遺民之說

孔子殷人，不能卽證儒者之皆殷遺民。孔子弟子分佈，魯爲多，衛次之，齊又次之，而籍宋

者特少。胡文引傳孟眞說，魯爲殷遺民之國。然孔門魯籍弟子，固有確知其非殷遺民者。姑舉顏氏說之。左傳襄公十九年：

齊侯娶於魯，曰顏懿姬，其姪驪聲姬。

註曰：

顏驪皆姬母姓。（當日「母氏」。）

則顏氏爲姬姓魯族審矣。姓譜：

顏姓本自魯伯禽支子有食采顏邑者，因以爲族。

此當有本。仲尼弟子傳，顏氏居其八，顏路、顏回、顏幸、顏高、顏祖、顏之僕、顏韓、顏何，皆魯人。顏之推云：

仲尼母族。

孔廟韓勅修禮器碑：

顏氏聖舅，家居魯親里。

魯親里在尼山，漢爲昌平亭。此孔門弟子顏氏爲魯人，決非殷民之確證也。（春秋又有邾顏，與魯顏別。公羊傳所稱「邾婁顏」是也。然邾亦非殷後。）其他孔子弟子稍著者，其籍貫皆已考詳於繫年。豈得因魯地有殷遺民，遂輕謂魯儒皆殷遺哉？

二 駁儒是柔懦之人爲亡國遺民忍辱負重的柔道觀說

說文：

儒，柔也。術士之稱。

此當斷爲兩句。「柔」者，「儒」字通訓；「術士」則「儒」之別解。胡文不辨許書句讀，遂疑儒術尚柔，倖矣。卽謂儒道尚柔，亦未必與亡國遺民相涉。胡文舉「正考父佐戴、武、宣而鼎

文武之道，布在方冊。（哀公問）

而莊子亦言之，曰：

其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，摶紳先生，多能明之。（天下篇）

此魯存周禮，爲儒道所本之明據稿證也。小戴記明堂位：

凡四代之服、器、官，魯兼用之，是故魯，王禮也。天下傳之久矣，禮樂、刑法、政俗，未嘗相變也。天下以爲有道之國，是故天下資禮樂焉。

此儒業獨盛於魯之所由也。又左傳哀公十七年：

公會齊侯盟于蒙，孟武伯相。齊侯稽首，公拜。齊人怒，武伯曰：「非天子，寡君無所稽首。」

二十一年：

裙衣博袍。

高注：

裙，褒也。

褒，亦大也。又汜論：

褒衣博帶。

此在禮家謂之「侈袂」之衣。周禮司服鄭注：

士之衣袂皆二尺二寸而屬幅，其祛尺二寸。大夫以上侈之。侈之者，蓋半而益一焉。半而益一，則其袂三尺三寸，祛尺八寸。

蓋士之袂以布一幅爲之，大夫以上之袂加半幅布。儒者「縫衣」卽士服，視當時大夫之服而稍斂其制，烏有所謂穿殷代之古衣？儒術既盛行於魯，及於戰國，而春秋封建衣冠之制漸壞，儒行作

胡文謂儒禮爲殷禮者，特舉三年之喪以爲說。胡文既謂儒衣冠乃殷民族之鄉服，又以三年之喪爲殷民族之喪禮。論語：

子張問：「書云：『高宗諒陰，三年不言。』何謂也？」孔子曰：「何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰三年。」

高宗諒陰，見於尚書說命之佚文，又見於無逸，又見於楚語與呂覽，此非儒家一家之言也。然僅據此文，謂殷高宗曾行三年之喪則可，謂三年之喪卽爲殷禮則又不可。考之孟子，舜相堯二十八年，堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。舜薦禹於天，十有七載，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。禹薦益於天，七年禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。（萬章篇。）稱三年之喪者，以此爲最古。竊疑當堯舜之際，中國尙爲部族酋長選舉共主之時代，此如烏桓、鮮卑、契丹、蒙古皆有之，而中國定制較爲精愜；厥有三端：一者，選舉共主，必先預推其爲候選人，以資其政事上之歷練，如堯之使舜相，舜之使禹相，禹之使益相，是也。二者，當前一共主崩，其候選人則試政三年，以驗眾意之向背，如堯崩，舜攝政三年，禹崩，益攝政三年，是也。三則於三年之後，必退居以待眾意之扶擇，如舜之避於南河之南，禹之避於陽城，益之避於

箕山之陰，是也。及王位世襲之制既興，前王崩薨，後王嗣位，而舊禮尙存，蛻變難驟，乃有「君死聽於冢宰三年」之制。即如太甲居桐，三年而復歸於亳，此亦君薨聽於冢宰三年之古禮也。而禮說之歧，遂謂由伊尹之放。至於武丁諒陰，後世傳爲美談，則君薨聽於冢宰三年者，此制在殷世已不常行。而後之儒家乃以三年之喪說之。此雖有所本，而亦有所飾。今謂其原本殷禮，斯失之矣。且三年之喪，本貴族禮，庶民非所能遵。故宰我之問亦曰：「君子三年不爲禮，禮必壞。三年不爲樂，樂必崩。」而孔子之對亦曰「君子之居喪」云云。禮不下庶人，所謂「天下之通喪」者，在當時固不貲庶人言。至孟子乃謂：「天子達於庶人，三代共之。」此在戰國，乃有此語。春秋以前，封建、井田之制未壞，貴族、平民之階級尙存，平民豈得亦守三年之喪禮？至胡文引傳孟眞說，謂三年之喪，在東國，在民間，有相當之通行性；（周東封與殷遺民。）試問此語何據？胡文遂謂此禮行於絕大多數之民眾。則稍治古史，知封建社會中絕大多數民眾之生活情況者，皆知其不可能，更不煩於詳辨矣。

四 駁儒以相喪爲本業及孔門師弟子皆爲殷儒商祝之說

儒家崇仁，而本原之於孝。儒家尚孝，而推極之於喪祭。故儒家言禮特重喪祭。然胡文遂謂儒以相喪爲本業，則又大謬不然。「儒」爲「術士」之稱，其所習曰禮、樂、射、御、書、數，古稱「六藝」，「藝」卽「術」也。嫻是藝者，小則爲委吏、爲乘田，大則宰一邑、道千乘，相宗廟會同，烏見有以相喪爲本業之說？胡文所據在墨子之非儒，其說曰：

富人有喪，乃大說喜曰：「此衣食之端也。」

然此特戰國後人語耳。春秋之際，禮不下庶人，若君卿大夫之喪葬，固有爲之宰、爲之相者，不煩於外求；尙不致俗儒聞喪而集其門，仰以爲衣食之端也。春秋之時，尙未有士喪禮。小戴禮雜記：

恤由之喪，哀公使孺悲之孔子學士喪禮，士喪禮於是乎書。

是士喪禮乃孔門創制。其先特有國君卿大夫之喪禮，未必有士喪禮也。若墨子所謂「富人有喪，乃大說喜」，又曰「恃人之野以爲尊」，人之有富而野者，此正戰國以下，封建、井田既廢，社會兼并，乃始有之。相喪爲食，下至項梁、陳平之時猶然，然豈得以墨子書中語證孔子以前已如

是爲「志」，此猶史記「吳中有喪，項梁爲之主辦」之義。孔子之喪，其弟子爲之盛禮，備三代之飾，而公西華主其事。至於飾棺、設披，則由商祝爲之。豈可卽以證公西華之爲商祝乎？卽近時社會喪禮，亦有主辦者，亦有弔祭者，非其家之至戚，卽其家之大賓。至於棺斂衣衾，則匠人爲之。祈禱拜懺，則僧道爲之。相喪者雖曰執紼躬挽，未聞親以相喪者而執飾棺、設披之事也。子張之喪，公明儀爲之主辦，乃追效殷禮以飾子張之終。非可謂子張與公明儀皆殷士，又以公明儀爲商祝也。此其二。

且士喪、既夕二篇，有明言「商祝」（凡十次）、「夏祝」（凡五次）者。有泛稱「祝」（凡二十次）者。舊注：

泛稱祝者皆周祝。

胡文獨謂泛稱祝者皆指商祝，此已強說。舊注曰：

商祝，祝習商禮者。夏祝，祝習夏禮者。夏祝、商祝，總是周人。

是祝皆周人，惟其習夏禮、習商禮，乃謂之夏祝、商祝，舊注辨析甚明。今胡文乃以商祝爲商

人，然則今世延僧人以佛事葬親，豈此輩皆出印度五天竺乎？此其三。

顓孫師其先陳人，其後爲魯人，自古載籍，未有目之爲殷人者。胡文獨曰「子張是殷士，故送葬完全沿用殷禮」。夫既謂儒家皆殷儒，則其喪皆當用殷禮，檀弓之記者，又何以特筆書之曰「子張之喪」云云耶？且子張親受業於孔子，胡文又謂「孔子教義已超過保守的殷儒遺風，早已明白宣示從周的態度」，則何以其弟子又不用其師教而明背之乎？夫儒家之禮，豈止喪禮？孔子之曰「從周」，豈專指送死一事？胡文牽綴無理，此其四。

若謂儀禮稱祝皆商祝，儀禮根本皆殷禮，然則豈儀禮成書在孔子之前乎？抑出孔子之後乎？且儒家既以儀禮爲經典，又何說孔子之從周？周禮又在何處？此其五。

我聞古之稱魯國儒生矣，未聞有殷儒之稱也。我聞儒者之相喪矣，未聞儒者之爲祝也。胡文乃謂「孔子和那輩大弟子，都是殷儒、商祝」，又稱之曰「職業的相禮人」。真不知其說之何從也。

五 駁老子是一個老儒是一個殷商老儒之說

胡文謂老子居周，成周本殷商舊地，遺民所居。夫孔子居魯，不害孔子之爲商遺；則老子雖居周，無害老子之爲苦縣陳人也。豈得以成周本殷商舊地，遂謂凡居成周者皆商人？此亦猶如因魯分商民，遂謂凡魯人皆殷族耳。至謂老子爲史官知禮，又豈得謂春秋時凡知禮者皆殷人乎？以老子爲殷商老儒，顯屬無據。且老子既爲周室之史官，又何必再業相喪助葬以自活？胡文不啻謂凡言禮皆喪禮，凡喪禮皆爲殷禮，而相喪助葬者皆爲衣食謀生；其說之無稽，稍具常識，皆可辨之。粗列五事，聊發其緒。其他游辭曲說，本之而引伸者，可不煩再及也。

（此稿草於抗戰期間，初刊於成都學思雜誌一卷一期。

民國四十三年一月香港大學東方文化一卷一期轉載。）

太宰，以八統詔王馭萬民：一曰親親，二曰敬故，三曰進賢，四曰使能，五曰保庸，六曰尊貴，七曰達吏，八曰禮賓。

進賢者，民之賢能皆有以進使於上，則貴族封建之制已墜廢。尊貴，指尊天下之貴者，則游士縱橫之勢已盛，非貴族世襲之貴也。達吏，指察舉勤勞明練之下吏如趙奢之類。皆戰國時事。

九職有閒民。

此必井田授地之制已壞，故有閒民也。

九賦，有關市之賦，有山澤之賦，有幣餘之賦。

則山澤禁地已解放，民間自由商業已漸興，貨幣之使用亦日盛。非春秋以下不能有此。

九兩繫邦國之民：三曰師，以賢得民。四曰儒，以道得民。

春秋時尚無「師」，有之，惟瞽師耳。師道始見於論語。春秋時亦尚不見有「儒」稱，有之，亦

始見於論語孔門之問答。社會之有師、儒，皆屬後起。乃封建將次崩潰之兆。

九曰數，以富得民。

此陳恒在齊之所爲，而成其篡業者。以前尙無其例。

太宰，祀五帝。又有祀大神祇。

鄭注：「大神祇謂天地。」以其在享先王之前，鄭說殆是也。尊五帝於天地，此斷斷始於戰國晚季，陰陽家言已盛興之後。

太宰分職，一曰治，二曰教，三曰禮，四曰政，五曰刑，六曰事。

「治」在「教」前，「教」在「禮」前，「禮」在「政」前。政者，政役之政，鄭注：「政謂賦。」是也。春秋時代君卿大夫執政，惟知「禮」與「賦」耳，固少有於政之外別言「治」與「教」者。「治」在前而「禮」在後，「教」在前而「政」在後，則已在戰國之晚世矣。

宮正，會其什伍而教之道藝。

鄭司農云：「道謂先王所以教道民者，藝謂禮、樂、射、御、書、數。」按：太宰「九兩」：四曰儒，以道得民。」鄭注：「儒有六藝以教民者。」是道、藝分言則別，互言則通。莊子天下篇：「道術將爲天下裂。」「道術」卽「道藝」也。地官鄉大夫：「考其德行，察其道藝。」證「道」之卽「藝」。此皆儒、道兩家已與後語。

地官封人。

鄭注：「聚土曰封，爲墉堦埒及小封疆也。」

大司徒，制其畿疆而溝封之。

鄭注：「溝，穿地爲阻固也。封，起土界也。」

大司馬，制畿封國。

鄭注：「封，謂立封於疆爲界。」

大司徒，聯師儒。

鄭注：「師儒，鄉里教以道藝者。」此亦師儒分言則別，互信則通也。孟子愛言師，荀卿愛言儒。鄉里皆有師儒，非春秋時代所有。

又：

頒職事十有二：十曰學藝。

鄭注：「學藝，謂學道藝。」春秋時代貴族當學禮，不聞學道藝。

大司徒，以五禮防萬民之僞，而教之中。以六樂防萬民之情，而教之和。

今按：古者「禮不下庶人，刑不上大夫」，此以禮樂教萬民，非晚周之世不克有此想。「中」、「和」二字見於中庸，乃秦時書。

又：

大宗伯，以天產作陰德，以中禮防之。以地產作陽德，以和樂防之。

以天地、陰陽、禮樂、中和對言，證周官之書與易繫、中庸相先後。

又：

大司樂，以樂德教國子：中、和、祗、庸、孝、友。

中庸始言「中和」。孔孟僅言「孝弟」，不言「孝友」。「祗庸」連言，更不見於他書。

大司徒，大荒、大札，令邦國移民。

此梁惠王告孟子所云也。春秋時少言移民。

封人，掌設王之社壇，為畿封而樹之。

鄭注：「畿上有封，若今時界矣。」又：

大司樂，凡六樂者，一變而致羽物及川澤之示，再變而致羸物及山林之示，三變而致鱗物及丘陵之示，四變而致毛物及墳衍之示，五變而致介物及土示，六變而致象物及天神。

今按：易繫辭傳「在天成象」，與此「象物」之「象」字同。於羽、羸、鱗、毛、介五物之外而有象物，此何物乎？顯屬晚周人語。鄭注：「象物，有象在天，所謂四靈。」禮運曰：「麟、鳳、龜、龍，謂之四靈。」象物果謂四靈否，今不可定。然麟、鳳、龜、龍爲四靈，亦晚周人語。

外史，掌三皇、五帝之書。

今按：孔孟皆言堯舜。司馬遷曰：「學者多稱五帝，尙矣。然尙書獨載堯以來。」大戴禮有五帝德、帝繫姓。易繫傳始言伏羲、神農在黃帝前。此言三皇、五帝，必晚周人語。

夏官司勳：王功曰勳，國功曰功，民功曰庸，事功曰勞，治功曰力，戰功曰多。

今按：就春秋時代言，只知有王功、國功耳。漢初高祖約，「非有功不得侯」，亦僅指軍功，卽戰國時一甲首而隸五家之首功也。鄭注：「庸，法施於民若后稷。勞，以勞定國若禹。力，制法

成治若咎繇。」今按：封建時代之貴族，以世襲承位，何待有功？而民功曰庸，事功曰勞，戰國以前人殆無此觀念。治功一觀念，更屬進步。鄭注以禹、稷、咎繇釋之，本於堯典。堯典亦戰國晚出書也。

職方，九州正南曰荊州，其山鎮曰衡山，其澤藪曰雲夢，其川江、漢，其浸潁、湛。

鄭注：「潁出陽城，宜屬豫州，在此非也。湛，未聞。杜子春云：『湛或爲淮。』」今按：九州分域之說，亦起戰國。周官荊州無洞庭湘水，知其書出戰國，非漢人所僞。

鄭玄曰：「職方州界，揚、荆、豫、兗、雍、冀與禹貢略同，青州則徐州地也，幽、并則青、冀之北也，無徐、梁。」今按：湘、蜀在戰國時，皆不列中國之版圖。秦司馬錯滅蜀，其時蜀爲西南夷。屈原沉湘，非洞庭之湘水。可知周官之書，既不在春秋以前，但亦非秦、漢後人所僞。

職方氏掌四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民與其財用。

今按：秋官司寇有「閩隸」，國語：「閩蠻蠻矣。」周官之書有「閩」無「粵」，知非秦漢以下

據於「天志」，其後屢經異己者駁詰，「天志」之論不足以折敵，其徒乃別求根據而成今之墨經上、下篇。其說較之「天志」，闕大精微，而益近於哲理。以學說進化大例觀之，墨子之論素樸，殆不能爲此說也。宋慤與孟子同時而較前輩，其論兼愛、非攻，根本於人之情欲，蓋從心理立論，已與墨子不同；然猶不逮辯經之深博。辯經當出宋慤之後，大抵在惠施、公孫龍之世。惠、公孫誠爲墨經作者與否，今亦不可詳考；然其立論，要爲同本同源，則皎然無可疑。惠、公孫行事，散見先秦各書，均主偃兵寢攻，宜爲墨學之徒。余既各爲專篇推闡其立說行事，又散見於余論莊生書中。今不復詳，而專論墨經之大義。

今之治墨經者，字字而求之，句句而詳之，其不可得而解者若已鮮。而余則有甚疑者：夫墨者何爲而發此閼眇之辯？其所辯之對象究爲何事？此余所深疑，而今之治墨經者所不道也。以余考之，墨經上、下篇所懇懇篤篤辯不自休者，蓋有一中心問題焉，曰「兼愛」是矣。爲墨經者，蓋力主兼愛之可能而當然；而當時尙有一輩反對詰難之徒。彼等所難者何辭，今不幸無可考見。（孟子與夷之一番議論尙是初步之辯難。）然細察墨經所論，與惠、公孫之言，猶可推尋其一二之遺跡。彼一詰駁，此一答辯，而答辯之辭，爲求博喻眾曉，故多能近取譬之語。蓋當時養士之風甚盛，食客游士，往來諸侯貴顯之門，筆札之用未溥，而口舌之利爲先；每逢一二大師，相聚辯難，大

率乃在王者卿相之第；聽眾廣集，真心講論者不多，而素治學問者尤鮮。墨者之徒，以繩墨自矯，以勞苦自竭，已爲當時靡衣肉食者所不喜。而來相詰駁者，多半當出儒家，其人大率治禮樂，務文采，有貴族雍容之風，守傳統習俗之見，易受聽眾之同意。而墨者情急求勝，則不免出於一切新奇之論，怪誕之譚。初僅取以喻顯正義，而聽者樂其竊眇，略其根柢，卽以其說更相往復，引延愈遠，遂忘本初。後人不深曉，因亦不知其所討論，皆自辯難「兼愛」之理來也。今所傳墨經，蓋出當時墨家鉅子，彙集本宗辯難話柄，傳之其徒，俾資捍侮禦敵之用。余所謂墨經大義者，卽在推闡此意。而經中各條，卽當時辯難之例證也。

今當略仿西人哲學分類，摘舉經中各條，別歸三途，以申吾說。

(一) 兼愛學說在本體論上之根據：

甲 墨經中論「時」「空」。

乙 墨經中論「名」「數」。

(二) 兼愛學說在認識論上之根據：

丙 墨經中論「知識」。

(三) 兼愛學說在人生論上之根據：

〔說〕字：蒙東西南北。

「久」指時間，「字」指空間。一切天地諸異，統於「久」、「字」兩觀念中消納。古今且莫雖異，而俱於一久。東西南北雖異，而俱於一字。然則天地間凡諸現象，只有二別，曰「字」、曰「久」。而字、久雖異，復俱於一。其說在經下。

〔經下〕字：進無近，說在數。

〔說〕字：區不可徧舉，字也。進行者先數近，後數遠。行者先近而後遠。

此條言在字之觀念中無遠近。遠近特在行者之主觀，非字之本真也。

〔經下〕行修以久，說在先後。

〔說〕行：行者必先近而後遠。遠近，修也；先後，久也；民行修必以久也。

此條云字之遠近卽是久之先後。行必先近後遠，已於上條說及；然非空間本有遠近。遠近之觀念，起自行動者之主觀。今謂吾行自近及遠，其間不可以無許久之時，此亦起於行動者之主觀，

故曰「民行修必以久」也。故墨經所論時空，又以消納於行動的主觀之下。如古人日標之影，沙漏之水，今人時計之針，皆是以行修計時久者。故宇、久兩觀念，實爲同一行動之兩方面的觀察也。本於上述，綜合而得下語：

〔經下〕無久與宇，堅白，說在因。（「因」疑當作「盈」。）

〔說〕無堅得白，必相盈也。

此條乃前兩條之總義。言本體無久、宇之別，如石之堅白，止是因宜立名。撫石得堅，白在堅內。視石得白，堅在白內。一石之內，堅白相盈。如一現象——動作或物體——之內，宇、久總是連帶而存在也。

本上所論，天地間諸異，畢竟同體，故曰「異而俱於之一」，即惠施所謂「畢同」、「大一」。當知惠、公孫輩持堅白之論，本意在明萬物之一體，而伸其兼愛之說。而聽其論者本無誠意研討其兼愛之是非，而空以堅白之論弔詭可喜，相爲譁辯。莊子悲之，故曰：「非所明而明之，以堅白之昧終」也。（「堅白之論」詳後。）

然而墨家之所努力，猶不盡此。上之所引，在將天地諸異歸納於畢同之下。而墨家又將天地

間諸同分析而躋於畢異之境。是爲墨家「時」「空」論努力之第二步。今先從「字」字講入。

〔經上〕庫：易也。

〔說〕庫：區穴若斯（句），貌常。

釋名：「庫，舍也，物所在之舍也。」墨家謂庫乃刻刻變易者，雖區穴未變，外貌猶常，而實非故物。莊子所謂「藏舟於壑，藏山於澤，夜半有力者負之而趨，昧者不知」也。莊子與惠施友善，故其書中言論，常可相推闡焉。

〔經下〕字：或徙，說在長字久。

〔說〕長字徙而有處，字。字，南北在旦又在莫。字徙久。

旦之南北，至莫已非，故曰「域徙」。墨家以時、空兩觀念相連合，便見空間息息變化，名是實異。墨家乃提出「長字」一新名辭。字若不徙，而長字則必徙。故又云：

〔經下〕或：過名也。說在實。

事。故曰：「均不絕，絕不均。」常人認爲同時者，今乃細爲分辨。公孫龍謂「髮引千鈞」，是其義。當其引時，並非即是斷時，故曰「均不絕」。當其斷時，已非引時，故曰「絕不均」。

墨家將「宇」、「久」兩觀念細細分析，最後所贖，只有「當下之現在」，或「現在之當下」一境。非宇非久，即宇即久。此惠施所謂「畢異」之「小一」也。當知「大一」、「小一」，「畢同」、「畢異」，非自相矛盾；猶如莊生所云「萬物莫大於秋毫而泰山爲小，莫壽於殤子而彭祖爲夭」者，是在善觀，不能拘著也。

墨家本此時間的新觀念之下，復有引伸數義，茲當附論者。

〔經上〕始：當時也。

〔說〕時或有久，或無久。始當無久。

「始」是在昔當初之義。常人云及始字，便若自始迄今，中間定有一段時間。墨家則云始者止在當下，始即是始，並無久。經中別有多條發明此意：

〔經下〕在諸其所然者於未然者，說在於是推之。

〔說〕在堯善治，自今在諸古也。自古在之今，則堯不能治也。

「在」訓爲察。自今察古，覺堯之善治。自古察今，則堯不能治。堯之道烏足以治戰國之亂局？其實堯之道只以治在堯之當時，並未以之治在後之戰國。戰國時人謂堯之能治，乃以當時人眼光觀察於堯也。如今人欲以孔子學說治現世，不知彼自以現世目光看孔子；孔子在春秋時，豈已預見現世變局，而謂其當時之說，乃求以治現世乎？故墨家說始，只在先前，不在當今。所謂始者，已屬過去，故云「無久」。又如：

〔經下〕堯之義也，生於今而處於古，而異時。說在所義二。

〔說〕堯，或以名視人，或以實視人。舉彼堯（舊作「友富商」三字，依梁校改。）也，是以名視人也。指是臞也，是以實視人也。堯之義也，是聲生（舊作「也」字，依梁校改。）於今，所義之實處於古。（說中兩「臞」字舊一作「霍」，一作「臞」，依張氏問語校改。）

此條又提名實之辨。堯治天下而癯瘦，是堯之義之實，此事實乃處於古。（「處」卽住、息、止、不動之意。）而堯之義聲，乃現世之新生，與往昔事實判然兩事。所以現世之古代，非卽古代之古代。

必然，且已即是必已。爾雅釋詁：「已，此也。」小取篇亦云：「且入井，非入井也。止且入井，止入井也。且出門，非出門也。止且出門，止出門也。」一人方將入井自盡，固非彼已入井；然我即今止之，便是止其入井，不云止其且入井。此即「且然必然」之義，即是將來爲一現在之將來之義。所以雖云將來，實係現在，不妨因宜而用力。若實屬將來，則現在無可用力也。上之兩條，綜以言之，即現在之將來仍屬現在。合諸更上三條，再爲綜說，則一切去、來、今三世分別，實只是當下一個現在。將去、來、今三世併作一刹那，故謂之「小一」。一刹那中含去、來、今三世，故謂之「大一」。墨經中之宇宙觀，即組織完成於此一往一復之綜合與分析之中。

然上論兼愛學說，其根據乃在「萬物一體」，故必併諸異爲一同。今復析一同爲諸異，則與萬物一體之論將有妨礙，而於兼愛之說似無裨補；而謂墨經胥出於擁護兼愛之說者又何據？曰：不然。從異求同，其有助於兼愛之說者易見。從同辨異，其有助於兼愛之說者難曉。墨家非將凡世識之所謂同者，悉辨別以見其異；則凡世識之所謂異者，亦將不得混合以見其同。故墨家「畢同」、「大一」之說，實築其基礎於「畢異」、「小一」之上。即此「小一」之「畢異」，而見其爲「畢同」之「大一」耳。故墨家之分異諸同，乃所以合同諸異也。至其關係於兼愛之理論，

亦有明白顯見於經文者。如：

〔經下〕可無也，有之而不可去，說在嘗然。

〔說〕可：已然則嘗然，不可無也。久，有窮無窮。（依梁校改。）

久有窮而無窮，即以「小一」爲「大一」也。久有窮者，如前引處、住、止、息、不動諸論，皆發明久有窮之義也。惟久止息不動，嘗然而不可去，故得爲無窮。質言之，前一刹那非後一刹那，是久有窮也。每一刹那各含去、來、今三世，萬古止息不更移動，是久無窮也。墨家爲久之有窮而無窮，故既曰：「且然不可止，不害用工。」又曰：「無窮不害兼。」故墨家言「畢同」、「畢異」，見兼愛之當然。墨家言「有窮」、「無窮」，見兼愛之可能也。

〔經下〕無窮不害兼，說在盈否知。

〔說〕無：南者有窮則可盡，無窮則不可盡。有窮、無窮未可知，則可盡、不可盡未可知。人之盈否未可知，而必人之可盡、不可盡亦未可知，而必人之可盡愛也。人若不盈無窮，則人有窮也，盡有窮無難。盈無窮，則無窮盡也，盡有窮無難。

說中「南」字，盧云：「當讀如『難』。」（王充論衡案書篇：「仲舒之言等祭可以應天，土龍可以致雨，頗南曉也。」是其證。）首「無」字，牒經標題。「南者」以下至「而必人之可盡愛也詩」，乃述難者之言。孫校云：「當作『而必人之不可盡愛也詩』。」添一「不」字，謂爲墨者自辯之辭；梁校從之，非也。盈，充盈義。「人若不盈無窮」以下始爲墨者答辯之語。經說中兼詳對面詰難之辭者，頗有其例。大抵此條詰難之辭，分爲兩層。謂所指人有窮則可盡，無窮則不可盡，爲一層。既所指人不充盈則不可盡，爲兩層。而墨家對於宇宙的根本觀念，則卽以有窮爲無窮。自消極的破壞方面言之，髮引千鈞，絕時已非引時。一剎那後之人，已與一剎那前之人不同。自積極的建設方面言之，則一尺之槓，日斫其半，而槓體不動。所賸雖微，猶爲一槓之全體。（此當於次章詳論。）故墨家兼愛，雖千萬年後之人類，固非吾今日愛之能力所及；而我之爲愛，正可以說愛及人類之全體。何者？人類全體不以減去過去、未來之人類而加損，卽當下已爲人類之全體。猶如一尺之槓，不必加上斫去之一半，始得爲槓之全體，卽當下而槓之全體凜然不動如故也。故人類之盈無窮與不盈無窮可以不問，而人類之可以兼愛，其理卓乎不可復搖也。本條答辯之辭，僅虛爲往復。至於持論根柢，當於全經中會取。

乙 墨經中論名數

墨家宇宙論，茲以便宜分爲兩部：一論「時」、「空」，一論「名」、「數」。惠施歷物，都從「時」、「空」發議；而公孫龍堅白之辨，白馬之論，則自「名」、「數」見旨。其根柢皆在擁護兼愛。墨經中論「時」、「空」者，略具上引。今當條理其「名」、「數」之部。

墨經中談名數，最重「兼」、「體」之別：

〔經上〕體：分於兼也。

〔說〕若二之一，尺之端也。

「兼」是全體，「體」是部分。「尺、端」「一、二」之辨，亦復如是。墨家提倡兼愛，論其事實，終不能盡人而愛；一則在我之力有不及，如過分疏遠者；二則在彼之德有不可，如盜賊亂人；此皆不當愛或不可愛。反對者以此詰難，謂墨家有兼愛之名而不踐其實。墨家之解，則在申明雖不能人人而愛，而已無損於兼愛之理。本此努力，遂有兩義：

一、體分於兼，即已非兼。

二、兼去其體，仍自爲兼。

〔經下〕：一，偏棄之。

〔說〕一：一與一亡，不與一在。偏去。（依梁校改。）

「一」即是體，「二」則是兼。梁云：「必有二，然後一乃可見，是一與二在也。無二之一，則等於零。故曰『一與一亡，不與一在』。言僅有一則並一之名不能成立也。」可證體從兼中分出，便不爲兼。自此推演，卽生下論：

一、白馬非馬。

二、狗非犬。

〔經下〕狗，犬也。而殺狗非殺犬也，可。說在重。

〔說〕狗：狗，犬也。而殺狗謂之殺犬不可，若兩隄。

此條「重」字，亦有來歷：

〔經上〕同：重，體，合，類。

〔說〕同：二名一實，重同也。

犬未成豪曰狗，則狗可以有犬名。然狗雖可有犬之名，而實則只是一狗。如白馬雖可有馬之名，而實則只是一白馬。故曰：「二名一實謂之重。」此辨驟視若無意義，而墨家言之不倦，正爲可以解釋其兼愛理論之故。蓋凡此之論，均是從一意相承而來。此一意者，卽所謂：

殺盜非殺人。

是也。墨家講兼愛，但不能不殺盜，反對者卽持此爲難，云：「君等說兼愛人類，則盜亦人類一分子，亦在君等愛下耶？」墨家之答曰：

盜，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也，不愛盜非不愛人也，殺盜非殺人也，無難矣。（小取）

此所謂「殺盜非殺人」，即經下之謂「殺狗非殺犬」也。此云「盜人人也」，亦可改爲「盜人非人」，如云「白馬非馬」。蓋盜卽是人類中偏去之一。一並非二，故偏去其一，與二無妨。

〔經下〕偏去，莫加少。說在故。

〔說〕偏：俱一無變。

此謂「偏去」者，是「一」，是「體」，與「兼」、「二」無關。故去不加少，不生變也。殺去一盜，於人類全體不生變化，不致減少，依然是一人類全體，亦無礙於吾之兼愛。墨家縈迴迂曲，指狗說馬，其意只在擁護兼愛之說。今姑捨其議論之是非勿問，而推闡其所以如此持論之故，豈不彰彰甚顯哉？顧墨家所謂「偏去莫加少」者，終若於常識相違反，不得不別有證明。

〔經下〕非半不漸，則不動，說在端。

〔說〕非：漸半，進前取也。前則中無為半，猶端也。前後取則端中也。漸必半，無與非半，不可漸也。

此條卽證明「偏去莫加少」之義。半卽是偏，不必定爲全體中之一半，只是全體中一部分耳。猶

墨家雖言「偏去莫加少」，亦復謂「其存者損」。顧墨家之意，以謂損者，非惟無害，抑又有益。

〔經下〕無欲惡之為益損也。說在宜。

〔說〕若識麋與魚之數，惟所利，無欲惡。傷生損壽，說以少連。（孫校：「連」疑當作「適」。）
是誰愛也？嘗多粟，或者欲不有，能傷也。若酒之於人也。且恕人利人，愛也。則唯恕弗治也。

此條經說多未詳，然大意可得而言。「無欲惡之為益」，卽是以損而為益。人能損其欲惡至於無欲惡，豈不於人轉有益？如麋、魚、酒、粟，可以養生，然亦以少而適可為佳，多進反以傷生損壽。智者損人酒肉，正是愛人、利人之意。其意亦若為兼愛者殺盜而發。又：

〔經下〕損而不害，說在餘。

〔說〕損：飽者去餘，適足不害。能害飽，若傷麋之無脾也。且有損而後益。

此條經說，亦難盡解。然謂損而不害，則甚明顯。「能害飽」三字，猶云能害者飽，飽則有害

。綜上三條會其大意，則墨家謂兼中去體，可以謂之有減損，而不得謂之是缺少。惟其無所缺少，故仍爲一完整之全體。而減損則對於全體爲無害，且時亦有益。經說雖舉養生飲食爲例，然其立論本意所在，則決不盡於養生飲食。故余謂其爲墨家兼愛者殺盜人之補足義也。

今更綜觀本章所引，則墨家所謂「萬物一體論」者，實建築其基礎於「名」、「數」的理論之上。彼所謂「大一」、「小一」，亦惟可於「名」、「數」的觀念中求之。而其論此最透徹者，則如：

〔經下〕數（句）：物一體也。說在俱一，惟是。（「數」字舊本作「歐」。張以「歐物」連讀，孫云：

「疑當爲『數物』之誤」，而不得其解。今按：「數」字當斷句，其說詳下。）

〔說〕俱：俱一，若牛馬四足。惟是，當牛馬。數牛數馬則牛馬二，數牛馬則牛馬一。若數指，指五而五一。

此條乃言物可分數，而實只一體也。如數牛馬之足，則牛馬各四足。儻數牛數馬，則牛馬各一。儻合數牛馬，則牛馬爲二。四足已包在一馬之內，猶如五指已包在一手之內。莊子齊物論云：「天地一指也，萬物一馬也。」天地可以分析，如一手之五指。萬物可以合併，如百體之一馬。

〔經下〕於一有知焉，有不知焉。說在存。

〔說〕於石一也。堅白二也，而在石。故有知焉，有不知焉，可。

此條「一」、「二」義解與前舉正似。石者一也，堅白二也，二爲全體，一爲部分，此是經中貫通大例。然則堅白是全體，而石是部分也。故公孫龍子云：「物白焉不定其所白，物堅焉不定其所堅。不定者兼，惡乎其石也？」（堅白論）又曰：「且指者，天下之所兼。」（指物論）此皆以堅白爲「兼」卽全體，以石爲「體」卽部分之證。（說詳余著公孫龍之學說。）余又謂是名實之辨者，石是其「名」，堅白其「實」。堅通萬物之堅以爲堅，白通萬物之白以爲白。試搗一石，成爲齏粉，其間粒粒堅白，亦復各無少缺。至於石之名號，則因宜乘便而立。故公孫龍謂「堅白石可二而不可三」，明只有堅白二實，石是虛名，不成三也。此卽「一二不相盈」之義。謂堅之與白相盈則可，謂石與堅白相盈則不可。然而人之見石，見其白不見其堅，則見固不可以盡歟？曰：否，不然。人見石之白而不知其堅者，特以初見不習之故。其後時與石遇，目視而得其白，手拊而得其堅，習之既久，則以目視者，不徒見白，亦且知堅。則爲「盡見」矣。

〔經下〕知而不以五路，說在久。

〔說〕知者，若癰病之於癰也。知以目見，而目以火見，而火不見。惟以五路知。久不當以目見，若以火見。

此條乃言盡見由經驗而得之理。久者，卽經驗也。人之病癰者，非有前日經驗，何知今日之爲癰？又如人初遇火，目覩見光，手炙知熱，是知以五路也。（「五路」，猶云五官。）其後既有經驗，久則見火卽知其熱，無須手觸而後知。故初見見其光，久見見其熱。熱非吾目可見。目見其光而又見其熱者，徒以見光而知其爲火，又知火之爲物熱。然則彼物熱者，非以吾目爲見，乃以彼火之名爲見。故曰：「知以目見，而目以火見。」然火之爲名云何能見？正以吾往日五路之經驗見耳。故今見光而知熱者，非目能見，亦非火名能見，乃吾從昔手觸之見。故曰：「而火不見，惟以五路知。」五路何以能不觸物而知？是在經驗。有經驗則聞其名而知矣。故曰：「久不當以目見，若以火見。」吾人聞火之名而想見其光與熱者，此見若含於火名之內，而實非在火名之內，乃在吾人五官之經驗；積之既久，乃可以不當於五官而亦有見耳。此墨家說明盡見之來歷也。

〔經下〕 知其所不知，說在以名取。

〔說〕 知：雜所知與所不知而問之，則必曰：「是所知也，是所不知也。」取去俱能之，是兩知之也。

此條亦言有名則可以知其所不知。夫人類知識，其起源本由於經驗，而名則自有知識而起。然逮其有名，乃可以知其不曾經驗之知，夫而後知識乃不爲經驗所限。故知識起於經驗，而不限於經驗。

〔經上〕 知：聞，說，親，名實合，為。

〔說〕 知：傳受之，聞也。方不庠，說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，為也。

此條墨家論知識最詳密。知識不能盡靠親知，即當身之經驗，而又有俟夫傳受。傳受者，他人之經驗，而我接受之也。又不止於此，而有待於推說。推說者，本此而推諸彼，而空間、時間不足以爲我之隔閡也。而傳聞、推說，其事均有賴於名。名實合乃爲知，否則如瞽者之言鉅白而黔

黑，而不能合於取舍之實，則傳聞、推說非知也。知不發源於經驗者非真知，知而不歸宿於行爲者亦非真知，故以行爲爲知識之殿焉。今不能一一詳論，而特論其知識不必限於身觀之親知之一事。夫人類無窮，何可一一親知，而始見人類之可以兼愛？墨家於此乃提出推知之爲重要而可信。

〔經下〕擢慮不疑，說在有無。

〔說〕疑，無謂也。臧也今死，而春也，謂之人（舊作「文文」，均以形近而譌。）死也可。

此條卽言推知（即說知。）之足信也。說文：「擢，引也。」即推論之義。又按：說文：「春，推也。」（此字自來未得其解。）以臧之死，推而慮之，逕謂凡人有死可也。苟有人焉，疑及推慮之不足信，而必待夫親證，則豈不無謂之甚乎？經文「說在有無」，「有無」二字，乃承上條所論而來。

〔經下〕無不待有，說在所謂。

〔說〕無：若無馬，則有之而後無。無天陷，則無之而無。

此亦論推知之要也。人類知識，若徒恃親知，或前人之聞見，（即傳聞之知。）則僅足以知「有」，

而不足以知「無」。無者，有有而後無，有未始有之無。譬如天陷，古來曾無見者，然人知有所謂天陷；其事能否且勿問，然因有推知，而人類知識，遂可以及於耳目見聞之外、天地未有之事也。故人類有確知其事而又不能實指者。

〔經下〕所知而不能指，說在春也。逃臣狗犬遼者。（「遼」本作「貴」，王校非攻下云：「『蔡』，隸書與『貴』相似。」疑「遼」損溺成「蔡」，遂譌為「貴」。）

〔說〕所春也，其執固不可指也。逃臣不知其處，狗犬不知其名，遼（舊本作「遼」，今以意改。）者巧弗能兩也。

此條「春」字亦訓推。逃臣定有居處，而不能指出其居處何在。畜狗馬者，錫之以名，（今人亦然。）知其有名而不知其名是何。人類親知，祇限於當身近處。至於異地異時，隔絕遼遠，雖有巧者，不能兩知。則人類知識之有貴於推也明矣。推知者，即「以所明正所不知，不以所不知疑所明」（引見前。）是也。

〔經下〕不知其數而知其盡也，說在明者。

知犬之類也。其他經中論及知識問題者尙多，取顯吾意，不復盡舉。

下篇 兼愛學說在人生論上之根據

丁 墨經中論行爲

最後當略述經中論及行爲之部，而先觀其論行爲與知識之關係。

〔經上〕為：窮知而係於欲也。

〔說〕欲難其指，〔孫校：「難」為「新」字。〕智不知其害，是智之罪也。若智之慎之也，無道於其害也，而猶欲難之，則難之。〔孫校：「難」即「罹」。〕是猶食脯也。騷之利害，未可知也。欲而得〔依孫校增。〕騷，是不以所疑止所欲也。腐外之利害，未可知也，趨之而得力，〔孫校：「力」疑作「刀」。〕則弗趨也，是以所疑止所欲也。觀為窮知而係於欲之理，難脯〔孫校：當是「新脯」之誤。〕而非怨也，難指而非愚也，所為與所不為〔依張校改如此。〕相疑也，非謀也。

此條多疑字，未可盡解。然循察大意，則甚爲明白。墨家謂人類行爲不係於其「知」而係於其「欲」。對於一事之利害，知之已盡，猶未足以決定其行爲之趨向。凡決定其行爲之趨向者則在於欲。其所舉「難指」、「食脯」、「廬外」三例，今不能確曉其爲何事。然觀上下文意，則其意可得略說者：

- 一、難指本有害，其人已盡知之而猶欲難，是行爲不決於知識而決於欲望之證一。
- 二、食脯之利害猶未盡知，而其人竟欲食脯，是行爲不決於知識而決於欲望之證二。
- 三、廬外之利害猶未盡知，而其人不肯趨至廬外，是行爲不決於知識而決於欲望之證三。

綜觀三例：

- 一、爲明知其害而爲之。
- 二、爲不知其利害而爲之。
- 三、爲不知其利害而不爲。

而總之曰：「食脯非由其智，難指非由其愚。」行爲與知識無關，而縣於欲望。此墨家論行爲之大意也。墨家所以爲此議者，蓋緣時人與墨者詰難，多問何由知人類當兼愛云云；墨家既答其疑，（見前篇。）又謂人之愛人與否，不關其知識。苟誠欲兼愛人者，亦不在其必欲知兼愛人之利

〔經上〕仁：體愛也。

〔說〕仁：愛己者，非為用己也。不若愛馬者。

〔經上〕義：利也。

〔說〕義，志以天下為愛而能利之，不必周。（「周」，本作「用」，疑形近而誤。）

仁、義相比而論，自受儒家影響。惟辨仁義即辨愛利，而主愛無盡利有盡，亦為兼愛論辯護，而與其先常言「兼相愛」、「交相利」者有別矣。仁者「體愛」，經上：「體，分於兼也。」兼愛下篇云：「別而非兼。」人非無愛，而皆為「別愛」，此墨家所深惡。何謂別愛？各愛其親，不愛人之親，是別愛也。體愛者，乃於人類中別出其親以為愛，是亦別愛，非兼愛也。兼愛必盡人類而愛。小取篇云：「獲，人也。愛獲，愛人也。臧，人也。愛臧，愛人也。」彼非別有愛於臧、獲。彼之愛臧、獲，即其兼愛之心之流露。愛其親者，亦當本於兼愛以為愛，不當為體愛，即別於人之外以為愛也。小取篇又云：「獲之親，人也。獲事其親，非事人也。其弟，美人也。愛弟，非愛美人也。」此則為體愛矣。故儒家要人推廣愛親愛弟之心以愛人，而墨家則謂此心即不愛人之心也。故一以己為本，推己以及人。一以人為本，由人以及己。其愛同，其所以愛者不

同。其曰：「愛己者，非爲用己也。不若愛馬者。」愛馬之愛與愛己之愛何以異？曰：「愛馬者爲其有用於馬，其愛止於其馬。愛己者，非爲有用於己而愛。己爲人類之一體，人自有兼愛人之心，因亦愛及於己也。是其愛雖在己，而愛之心不止於己。」大取篇云：「爲天下厚禹，厚禹也。爲天下厚愛禹，乃爲禹之人愛也。厚禹之加於天下，而厚禹不加於天下。若惡盜之爲加於天下，而惡盜不加於天下。」厚禹乃屬功利之事，厚愛禹則屬愛人類之心，故曰「爲禹之人而愛」，此乃爲兼愛也。故又曰：「愛人不外己，己在所愛之中。」是兼愛者不害於爲己。儒家言仁，終爲體愛，非墨者所取。但愛而不及用，則爲二者所同。是墨經此處釋仁字只言愛己，已爲對儒家遠有讓步矣。仁只言愛，而義則兼及於利，此爲仁與義之別。但利亦視其力之所能及，故曰：「不必周。」

巫馬子謂子墨子曰：「子兼愛天下，未云利也。我不愛天下，未云賊也。功皆未至，子何獨自是而非我哉？」子墨子曰：「今有燎者於此，一人奉水將灌之，一人挻火將益之，功皆未至，子何貴於二人？」巫馬子曰：「我是彼奉水者之意，而非夫挻火者之意。」子墨子曰：「吾亦是吾意而非子之意也。」

此卽墨家愛利之辨也。愛之事不必周，而愛之心必周。愛之功不必周，而愛之志必周。故大取篇云：

志功為辨。

當時之詰難於墨家之兼愛者，蓋多不辨於志功也。故小取篇云：

愛人，待周愛人，而後為愛人。不愛人，不待周不愛人。不周愛，因為不愛人矣。

此愛之心必周之說也。

〔經上〕考，利親也。

〔說〕考：以親為愛而能利，利親不必得。

愛親者必求利之，然親不必得利。此條所云，卽志功之辨也。又大取篇曰：

藉臧也死而天下害，吾持養臧也萬倍，吾愛臧也不加厚。

對一派交相影響，遞爲進變。細加爬剔，昭然可見。觀於墨辯所論仁義諸條，卽可以知其非出於墨子之當時也。

今爲綜述大意，則墨家認爲周利人之事有不可必，而周愛人之心非不能有。故墨家之言「兼愛」，乃以周愛人之心，行周利人之事。而人之周受其利與否，則於墨家之兼愛理論無妨也。此爲墨家建立其兼愛學說於行爲論上之大概。然循此立論，已與儒家論仁孝無大別。儒家以孝弟爲仁之本，而仁者亦未能「博施於民而濟眾」，「雖堯、舜其猶病之」，則與墨經此處之辨，復亦何異？故後人終取儒家之仁，而不再主墨家之兼愛也。

（本篇刊載於民國十三年四月東方雜誌第二十一卷第八期）

一頭而兩身，其形若蛇。」「螻」恐卽「螻」字而異說。狗是犬而殺狗非殺犬，反正相減，如「螻」之兩首爭食相殺也，故曰：「若兩螻。」

三 經下荆沈解

經下之下(五七)：

〔經〕荆之大，其沈淺也，說在具。

〔說〕沈，荆之貝也，則沈淺非荆淺也。

此條張、梁皆云「未詳」。孫校：「沈」，當爲「沆」，沆，謂大澤也。經「具」、說「貝」，並當爲「有」。今按：「具」字不誤。說中「貝」字亦當作「具」。「荆」，疑「刑」字之誤。周禮注：「鋤，羹器也。」詩閟宮：「毛魚載羹」，傳：「羹，大羹、鋤羹也。」則鋤自盛羹之器。「荆」、「刑」並「鋤」借字。孫校「沈」作「沆」，是也。「沆」爲「羹」字借音，非大澤義。以今字寫之，當云：

條經說云：「動，徧際徙，若戶樞免瑟。」今按：「徧際徙」者，謂徙其區穴位置，故曰「動」。如矢之過楹，人之過橋，是域徙之動也。如「南北之在且又在莫」，若未變而實已變者，是域徙之字也。兩條似不可混。戶樞，戶之所以轉動開閉之機。樞主其運轉，故曰樞機。免，逃逸義。瑟，弦樂。皆有「動」義。惟「免瑟」連用必有誤，未詳。張純一閒詁箋此條，較爲得之。

五 經下經字解

經下之下（七〇）：

〔經〕唱和同患，說在功。

〔說〕唱無遇，無所周，若糲。和無遇，使也，不得已。唱而不和，是不學也。智少而不學，功必寡。和而不唱，是不教也。智多而不教，功適息。使人奪人衣，罪或輕或重。使人予人酒，功或厚或薄。

「遇」，舊作「過」，從孫校改。「智少而不學，功必寡」，「功」字；「智多而不教」，「多」

字，從孫校增。「功或厚或薄」，「功」字從梁校。

梁云：「此條義未詳。」今按：此條義甚顯白，惟「稊」字不可解，當作「痹」。說文：「痹，濕病也。」爲麻痹風痹，素問所謂「時痛而皮不仁」者也。孫校作「稊」，未是。唱無和，和無唱，皆無功，故曰「同患」。唱者不遇和，若人身痹，心不使身，是「不周」也。孫疑「周」當爲「用」，亦非。和者不遇唱，則所行逼於使令，不得已耳。使人奪衣，唱者罪輕，奪者罪重。使人予酒，唱者德厚，予者薄。何者？奪衣之事成於和者，予酒之實出自使者也。故曰「說在功」。功，成事之所始也。

六 經上合字解

經上之下（八三）：

〔經〕合，正宜必。

〔說〕合，兵立反中，志工正也，臧之為宜也。非彼必不有，必也。聖者用而勿必，必也者可勿疑，仗者兩而勿偏。

「合」，舊作「古」，依梁校改。此條諸家均不得其解。今按：合有三義：一、正。二、宜。三、必。說文：「合，合口也。」兩器相合，一仰一覆，區位相反，而各向其中，合也。「兵立反中」四字，正釋此義。「兵立」當是「丘位」二字之譌，「位」字人傍移上誤爲「兵」也。古語「丘」、「區」音同而義通，謂區位相反而各向中也。「志工」二字當移「正也」之下。「正也」一語，卽釋上「丘位反中」之合也。「工」當從孫校作「功」。臧僕之爲，志功以從事，宜也，所以求合其主也。「志功」卽孟子「志功志食」之辨，亦卽大取篇所謂「志功爲辯」者也。「合」必有「彼」與「此」。徒此無彼，必不成合，故曰「必」也。通人知合之權不盡在我，而有在彼，故勿必於合也。「用而勿必」者，「用」卽經說上「諾不一利用」之「用」，莊子齊物論所謂「用也者，通也」，皆是也。夫至於彼此相合，此必彼此深信，乃可勿疑而合也。「仗者，兩而勿偏」，「仗」字亦當爲「必」字形近而譌。言必然之合，出於彼此兩方，勿可以偏面強也。今重寫定經說文句如下：

合，丘位反中，正也。志功，臧之爲，宜也。非彼必不有，必也。聖者用而勿必，必也者，可勿疑，必者兩而勿偏。

評譚著墨經易解

墨經之校釋，清儒自張、王、俞、孫以來，迄乎近茲，無慮數十百家；可說者大抵說盡，所遺則往往不可說。最近武漢大學教授譚戒甫，有墨經易解，自稱用力前後垂二十年，稿已三易。其書不憚於人人難說處一一說之，精思眇慮亦時有超諸家外者，誠近來一艱劬之著作也！惟粗一繙讀，覺有可商者數事：

一、治墨經首重校讀。校讀果得，說義自當，否則或不免郢、燕之誚。本書校讀另附卷末，而本文則徑就著者校定文寫之；然讀者仍當先看校讀，再覈說義，殊覺費事。似當仍依以前諸家舊例，先校讀、後解說爲當也。

二、自來治墨經者，諸說紛如。今譚書晚出，最好將其扶同前賢者一一標明，則讀者易於較覆；而譚書對墨經之新貢獻何在，讀者亦易尋得。今著者自云：「學問乃舉世公物，後先印合，

讀，則幾疑墨經原文自作「景徙」也。

又如經上 92 條：「諾不一利用，服執說（音利），巧轉則求其故大益。」三語皆無說，治墨經者遇此等處，均感棘手。今讀譚書，一一依自己校定文徑下說義，令讀者全不見困難所在，幸譚解亦未臻明暢，否則豈不將認爲墨經原文固如是乎？

又如經下 14 條：「字久不堅白」五字，亦須先看校讀，始知著者自從兩處移來合成，並非墨經原樣也。

又如經上 17 條：「廉作非也」，譚解引釋名：「非，排也，人所惡排去也。」而云：「作非者，言己作之而惡者排去之也，即自檢斂之義。」「作非」二字，豈能增出如許字說之？且即就譚氏語，亦覺難瞭。

又經上 89 條說：「難宿，成未也。」譚解：「『難宿成未』，皆即『難踣盛昧』之省文。詩小雅：『其葉有難』，注：『難，盛貌。』又衛風：『佩玉之儺』，注：『儺，行有節度。』論語：『足縮縮如有循』，疏：『言舉足狹數。』漢書律歷志：『昧菱於未』，釋名：『未，昧也。』說文：『昧，闇也。』綜觀諸義，其語甚明。蓋謂君子之道，行有節度而日以盛也；小人之道，舉足狹數而日以闇也。」此處將「難宿成未」四字，完全破讀，又加上如許曲折，而云其

語甚明；竊謂如此訓說，不如仍以闕疑爲是。

又如經上12說：「忠，不利弱子，亥足將入，止容。」譚解：「『亥』，假爲『其』，……其足將入止容者，『入』，猶大禹『三過其門而不入』之『入』。墨子法禹，形勢天下，突不得黔，故足將入室而有止容。……禮玉藻篇：『足容重』，鄭玄註：『舉欲遲也。』蓋過門將入，舉足欲遲，言不顧家也。不利子，不顧家，以利天下，所以爲忠。」此等解法，其果爲得古人之真乎？竊謂卽不欲闕疑，下語亦當云「疑是如此」云云，庶使讀者知考釋古書之應有分寸也。

亦有前人校釋，大抵已臻明暢，而譚書轉守原文遂又失之者。如經下1條：「止類以行之。」「之」，舊作「人」，孫校作「之」，極是。譚仍作「人」，解云：「行人，『行』者，猶言變遷。人有變遷性，如一類雖主故常，而一類之人則必流動不息，故曰行人。」以行人爲性喜變遷之人，恐未確。況「止類以行人」一語更難解。竊謂此等處，縱在作者自謂別有創見，亦應先列前人校釋，則讀者可以知異同，審別擇也。

又如經上62條：「有間，中也。」引畢云：「間隙是二者之中。」其義已瞭。又引梁啟超說亦是。而著者自謂：「畢說未盡其義。蓋此『中』卽由二間所成，易言之，猶云有二間必有一中也。」則轉嫌支離矣。惟幸並列他說，則讀者可自向背耳。

又如經上59條：「方，柱隅四謹也。」譚謂「謹」乃「權」之假字，引大取篇「權，正也」爲說。然此「正」乃「正變」之「正」，非「方圓斜正」之「正」，則亦仍不如舊說較得也。今譚書於舊解惟言其不甚諦，而未引其說，則讀者未知優劣所在。

上舉數例，特於譚書爲體例上之商榷。如論大義，亦有數點可討論者：

一、首當考定墨經之成書年代也：譚書屢以公孫龍說與墨經對比，似墨經多數均爲駁正公孫龍說而發；然公孫龍年代已及長平戰後，在戰國晚世，豈墨經之作成尙在其後乎？又譚書一六五頁，論及五行，亦謂「五行相生，大抵自鄒衍後逐漸滋生，故墨者得以援義遮撥」云云。鄒衍亦與公孫龍同時，其卒年猶當稍後；今墨經尙得遮撥衍後逐漸滋生之義，其成書年代之晚可知；然證之莊子天下篇「俱誦墨經」一節，則又扞格難通矣。

二、宜辨名墨異同也：莊子天下篇：「俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相譬，以觭偶不侔之辭相應，以巨子爲聖人。」是謂諸墨間自有不同，非謂墨與名之不同也。近賢創爲「名墨皆應」之論，已爲誤讀莊書；今譚氏更以墨經歸之名家，而另以公孫龍爲形名家，謂名家與形名家持論相乖；遍搜先秦古籍，無此說也。又譚氏以惠施爲墨家後學（二〇三頁），然則惠施、公孫龍與墨經三者間之異同，又將如何說之乎？若墨經誠多駁詰公孫龍之說，豈惠施承

墨立說，公孫龍駁惠施，墨經又駁公孫龍乎？

此兩點皆所關至大，譚書義據未堅，遽本以立說，即如經下 4 14 37 38 39 43 46 47 60 61 66 67 68 諸條，實皆有重新討論之必要也。

又經下第16至29凡十四條，皆言光力諸事。昔梁任公爲校釋，自云：「學力不足，故不強爲釋。所校亦未精，僅采舊說。世有達者，疏通證明，實愜所望！」今譚書一一說之，無留碍，良爲快事！愧非專門，亦不敢妄議是否，當以待世之習光力之學者。惟一學術之興，必與當時事境相洽；墨經中所云，是否全可以近世西人所得說之？且當時明得爾許光力學上之智識，必有所用，其在當時之應用狀態果若何？亦尙可推論一二否？此亦主以西學證墨經者所當著眼也。

上述以西學光力諸科說墨經，及分別名家與形名異點兩事，最爲譚書用意所在，故率誌所感如此。譚氏自云：「中有極難者，每窮神殫智，私心尙在疑信間；蓋已恍然吾才之既竭。」蓋斯事只可如此而止，欲求竟體通明，躊躇滿意，恐所難能也。

〔附〕 答譚戒甫先生書

如許層累，如許繁重，而猶未遽成定論。今轉謂鄙見有爲學者益愜之嫌，則鄙意亦謂尊著正可犯此病耳。然因此又深幸鄙見之仍無大違於左右也。至論形名家與名家一節，在尊見則謂可質鬼神，在愚固則尙無徵不信。蒙許賜以大文，開其閉塞，固所欣盼。至詢及賤名，自念幕燕鼎魚，尙爲此不急之閒文字，殊自愧憾；筆名「與忘」，正求「與世相忘」之意。左右若一時不能忘，亦知有其人者，曾從頭一讀尊著，不欲浪貢諛辭，而妄期爲塵山霧海之效，斯可矣。

（刊載於民國二十四年十一月十日天津大公報圖書副刊，筆名與忘。）

與顧頡剛童書業論墨子姓氏辨書

丕繩先生文席：

蒙示足下與顧剛先生合作墨子姓氏辨，拜讀甚佩！承囑略述鄙見，附刊文後，誼當如命。

墨子不姓墨，其說由江氏發之，而江書實多可議，誠如尊論。拙著諸子繫年稱引前人陳說，必提要刪繁，略具首尾，獨本條只云：「墨翟非姓墨，江瑠讀子扈言論之已詳。」絕不稱引其文者，亦爲此。然江說「墨」爲學派名稱一義，實爲精卓，故鄙文亦徑從墨家名「墨」由來加以闡發也。足下舉「楊、墨」、「慎、墨」獻難，竊謂此等處頗難嚴格。即如孟子「禹、稷」並稱，禹是人名，稷非人名也。史引逸詩：「神農、虞、夏」，「虞、夏」是代名，「神農」非代名也。漢有「絳、灌」，「灌」是姓，「絳」即非姓。即就足下等文反說之，「楊、墨」之「楊」是學派名，不成「慎、墨、季、惠」之「慎、季、惠」盡是學派名也？鄙意「楊、墨、曾、史、

尊文又舉墨家不主仕之反證多條，弟繁年考辨第六、墨子弟子通考亦復言之，謂：

墨子雖非禮樂，力斥貴族生活；其為學立說，雖若務於為平民化，力與儒異趣；而顧汲汲遊揚其弟子，為之謀祿仕。……故觀仕為心理之同，游仕為世風之變，雖大師無如何。

足下所舉，正是繫年考辨第六二篇之所舉。惟鄙意所以仍謂墨家乃一種反對貴族生活、代表下層社會之學說者，其論證詳考辨第三；必兩文合讀，庶可得鄙意之詳也。墨子為宋大夫，鄙意頗疑其不實，詳考辨第四；然即謂墨子仕宋，亦與拙論墨家大義無妨。鄙意初期墨家似乎只反對當時貴族的生活（即禮樂），而並不絕對反對政治的事業與活動（即求仕與做官）。至明白提出不仕主義者，似當在孟子時；而此等不仕主義，鄙意則謂從墨家演化而來。拙著國學概論先秦諸子章已發此意，曰：

墨子之反對禮樂，僅求王公大人之強力聽治，一意政事，未嘗明白反對政治之生活也。

（按：此處「政治生活」與上云「貴族生活」不同，勿誤會。）至許行「倉廩厲民」，與陳仲「不恃人食」之議，乃始確論人類當普遍勞作，而不認有專賴政治為生活之一級。然人類既不能無

治，則政治生活亦不可遽廢。孟子即以此難許、陳，許、陳無以解釋也。莊周、老子書倡無治之論，乃更為許、陳進一解矣。故道家之論實源於墨。此非深辨先秦諸子學說流變之真相者不能知也。

此意至今未變。繫年考辨三二分別儒、墨宗旨，正文就初期說，故並無仕、不仕之辨；小注中有此語，則承許行說下，故措辭有歧。不如概論說此為詳。概論云：

諸子可分三期：孔、墨之興為初期。當時所討論者，質言之，即貴族階級之生活究當若何而始得謂之正當而已。陳、許、孟、莊為第二期。當時所討論者，質言之，即士階級自身對於貴族階級究應抱若何之態度是已。……故初期之問題中心為「禮」，中期之問題中心為「仕」。

又云：

囊括而言，先秦學派不出兩流：其傾向於貴族化者曰「儒」，其傾向於平民化者曰「墨」。儒者偏重政治，墨者偏重民生；一主禮，一非禮；一主仕進，一主隱退；（按：「隱退」二字須再

斟酌。）一尚文學，一主勞作。此當時學術界分野之所在也。

此兩處下語亦自不同。今足下等據乙糾甲，是鄙文分晰未透徹也。抑下概括語，求其審的恰當，亦殊不易。如惠施、公孫龍並不主勞作，惠則仕宦甚顯，然不害二人之爲墨徒，亦不害墨家教義之實近於平民化、勞工化也。

尊文又引魯問篇子墨子告吳慮語，證許行學說與墨不同。弟十年前舊稿孟子要略論許行一節，正與卓論全同。（該書前年在上海大華書局出版。）①惟弟所以謂許行學說爲墨子之流派者，緣每一學派之傳授，率有其遞演遞進而末流異於起源之勢。若如墨子言，「不事耕織，而功賢於耕織」，推而廣之，即生孟子「後車數十乘，不足爲泰」之結論，而墨子之尚儉約、非禮樂之主張破矣。故推極墨子兼愛、尚儉之論，勢必至於如許行之所持而後圓滿。此正墨子學說之進化也。（此節即鈔孟子要略。）

此雖十年前舊說，弟至今大體仍持夙見，故繫年仍以許行歸之墨徒。至楊朱「爲我」，「拔一毛而利天下不爲」，繩以孟子所記許行言行，去絕甚遠；尊意顧比而同之，何也？（晨報思辨大

① 編者按：孟子要略後已編入作者四書釋義一書中。

作未見。）

大作又舉墨子不廢書，又自云「下無耕農之難」，謂其與儒者同爲坐食階級；此則以馬克思不入煤井鐵廠，努力著書，譏之爲小資產階級之市民也。墨家生活之詳，今誠不可知，然禽滑釐事墨子，明云「手足胼胝，面目皴黑，役身給使」矣。墨者自稱得於禹道；禹雖爲古帝王，究不與文、武、周公同類。儒之與墨，到底應有一界線也。

大作謂鄒說「墨家之起居、動作、言論爲奴隸之起居、動作、言論，說更難通」。鄙人豈不知墨翟爲大賢，墨家爲顯學？然足下等若循誦鄒作全文，不截取一語，當可識鄒語所指之實際。若足下謂墨子本人即爲戰國遊士之首選，則試讀莊子天下篇論墨家一節，其與戰國遊士精神上、生活上、學說上種種絕殊，端可見矣。論學派異同，當從大處著眼，若只就一點說，則孔子歷聘，已是戰國遊士樣子矣。先秦學人本自有其大同，分儒分墨，不盡爲多事乎！

足下等又謂：「墨家盛稱三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武，引徵詩、書，尤與儒家觀念同條共貫；蓋既爲同一階級，自有相類之思想。」駁鄒說分別儒、墨非事實。竊謂儒、墨皆稱道堯、舜，此特其時代相同之徵，（如近人論學、論政必引西籍也。）非其思想之相同也。故韓非子云：「儒、墨皆道堯、舜，誰爲得堯、舜之真？」此後儒家終不脫稱古道昔之風，而墨家流變全不然，

推止篇（先秦思想界之一分野）

關於先秦求知對象及思想方法之爭辨，可謂有「推」、「止」對立之一分野。尤其討論名、墨兩家思想之轉變異同，此一分野更值注意。此篇旁涉儒、道，舉要綜述之如次。

一 初期儒墨

儒家言求知方法率主推。論語不見「推」字，然曰：「告諸往而知來者。」又曰：「溫故而知新。」「雖百世可知。」又曰：「聞一以知二」，「聞一以知十」。又曰：「能近取譬。」又曰：「舉一隅不以三隅反則不復。」又曰：「恕，己所不欲，勿施於人。」後人以「推己及人」解「恕」字。此皆孔子言求知制行主推之證。

三 墨子大取篇

墨子貴義篇：「子墨子曰：『今瞽者曰：「鉅者白也，黔者黑也。」雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。』」孟子曰：「楊子取爲我。」又曰：「魚與熊掌不可得兼，捨魚而取熊掌。生與義不可得兼，捨生而取義。」此諸「取」字，皆言別擇取捨。遇有不可得兼，始有取。孟子用此「兼」「取」二字，正承墨家來。墨家主兼愛，遇愛有不可得兼，乃不得不有所取，而所取又有大小不同。大取、小取命篇，義卽在此。有取大，有取小，此大取、小取之所由分篇也。

大取篇云：

天之愛人也，薄於聖人之愛人也。其利人也，厚於聖人之利人也。大人之愛小人也，薄於小人之愛大人也。其利小人也，厚於小人之利大人也。

此節實已提出墨家兼愛論之新義。以人與天相比，天之於人，乃愛薄而利厚。以大人與小人相

比，大人之於人，亦是愛薄而利厚。如此言之，則兼愛乃不如兼利之更爲重要，而薄愛亦無傷於其爲兼愛。此一大前提確立，則遇有所別擇時，自必以取利捨愛爲原則可知。主兼愛而又有取於薄愛與捨愛，此不得不謂是墨家之新義矣。

大取篇又云：

於所體之中而權輕重之謂權。斷指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小，非取害也，取利也。

斷指者非不愛指，而卒取於斷指，此非捨愛乎？然此非取害，乃於利之中取大，故寧取存腕之利也。淮南說山訓有云：「人之情，於利之中則爭取大，於害之中則爭取小。」孟子亦曰：「魚與熊掌不可得兼，則捨魚而取熊掌。」今指與腕皆所愛，兩愛不可得兼，則取其愛之大者，故主斷指以存腕也。孟子亦言「權」，是知墨家新義乃時有取於儒家言，而多與儒義相通；此尤宜注意也。

大取篇又云：

大取篇又曰：

為天下厚禹，為禹也。為天下愛禹，乃為禹之人愛也。厚禹之為加於天下，而厚禹不加於天下。若惡盜之為加於天下，而惡盜不加於天下。

為天下而厚禹，此即所謂義可厚而厚之也。所為厚其人者，固不是為其人而厚之，然所厚者則其人也。至於為天下而愛禹，則必兼因於禹之為人可愛，以及我之真愛其人。愛與厚之不同，即是愛與利之不同也。可以厚其人，未必即愛其人。所為厚禹者，其意兼及於天下。然厚禹之實際所為，則惟禹一人受之，未必能天下之人皆兼受其厚也。此猶惡一盜，其意乃為天下而惡此盜；然惡盜之實際所為，不能謂其為惡天下，因天下固非兼受此惡也。然則以名言之，則曰兼愛；以實際所取言之，則不妨於人有厚有愛、於人有惡有棄矣。此亦墨家後起新義，顯為墨家初起主張兼愛時所未及。惟言愛其人，則為人之當愛而愛，此猶最先言兼愛義；惟不本以天志，斯又更見其近於人情，近於儒家言矣。

大取篇又曰：

愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己，倫列之愛己，愛人也。

上言「義可厚厚之，義可薄薄之，謂倫列」；今言兼愛，己亦當在所愛之內，而已又於凡所愛之人中爲最親而當厚者，則由倫列之愛而愛己，豈非卽是愛人乎？若循此推之，又焉見墨家言之必如莊子天下篇所譏「反天下之心而天下不堪」乎？此又墨家新義所大異於其初之顯而易見之一例也。

大取篇又曰：

聖人之法，死亡親，爲天下也。厚親，分也。以死亡之體渴興利。有厚薄而毋倫列之興利爲己。

親亡而有葬祭之禮，是爲「死亡親」，卽所謂「生事之以禮，死葬之以禮」也。聖人之法，死亡親乃爲天下，此卽論語「慎終追遠，民德歸厚」之義。是墨家後起義，乃一同於儒家也。因人各有親，厚其親，乃人人分內事。親已死，若以爲其死而薄葬之，而渴於興利，是其厚薄乃無倫列。既無倫列，則其興利，亦僅爲己而已。若知厚於人而首當厚者非其親莫屬，則死亡親非爲己

大取篇又云：

仁而無利愛，利愛生於慮。昔者之慮也，非今日之慮也。昔者之利人也，非今之利人也。愛獲之愛人也，生於慮獲之利，非慮臧之利也。而愛臧之愛人也，乃愛獲之愛人也。去其愛而天下利，弗能不去也。

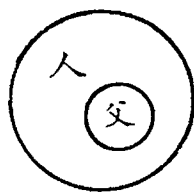
此節辨利愛與仁之不同。徒有仁心，不加以慮求，則無愛利之實矣。而愛之與利亦有辨。蓋所謂慮者，必隨時地、隨事宜而變。如今日慮有以利於臧，與昔日之慮有以利於臧者，可以異而變，而所愛於臧者則今昔無變也。昔也臧爲我僕，我乃愛於臧而慮有以利於臧。今也獲爲我僕，我乃愛於獲而慮有以利於獲。所慮以利於臧者與所慮以利於獲者可不同，然其愛於臧之與愛於獲則同是一愛，無不同也。且愛必慮其利。於彼有利，乃見於我有愛。故自此一端言之，則由仁生愛，由愛生利。若由彼一端言之，則有仁無愛，不如去仁存愛；有愛無利，不如去愛存利矣。論語：「子罕言利，與命與仁。」故儒家重言「仁」而輕言「利」。墨家不然，乃輕言「仁」而重言「利」。此與儒義正相反。抑且後起墨家又由「兼愛」而轉重於「兼利」。若其人而爲盜，無利於天下，抑且於天下不利，我斯去其愛。不愛盜非卽不愛人。若必使我不愛人而始得利人

者，我斯不愛於人矣。此不可不謂是墨家兼愛理論中一大轉變。今試問世固可有不愛之而始能利之之具體事證否？於此問題，大取篇作者早已解答在前。彼固謂「天之愛人，薄於人之愛人；而天之利人，則厚於人之利人」也。人固當法天，則不得不有取於「薄愛之而厚利之」之一途矣。老聃承其後而益進，乃曰：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」此一轉變，宜非墨家初期提倡兼愛之說時之所能逆料。而思想轉變之轍迹，則顯然有如此。至是而墨家兼愛之主張，乃終不得不趨於衰退無力矣。

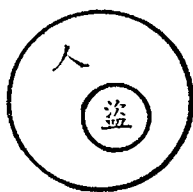
大取篇又云：

貴為天子，其利人不厚於匹夫。二子事親，或遇熱，或遇凶，其事親也相若。非彼其行益加也，外勢無能厚吾利者。藉臧也死而天下害，吾持養臧也萬倍，吾愛臧也不加厚。

此節重申愛與利之辨，而又改從另一面言之。所利有厚薄，非愛有厚薄也。愛之斯必求有以利之矣，然而有外勢之限焉。天子之利人，則必厚於匹夫；遇歲熟之子之事其父，必厚於遇歲凶之子；然而有不然者，則外勢限之也。抑且天子之愛人，非必厚於匹夫；遇歲熟之子之愛其父，非必厚於遇歲凶之子。愛既同，則爲利雖有厚薄，等於無厚薄。此如厚養一臧，雖加於養常人者萬



兼愛者亦愛其父，父在所愛之列，是大圖與小圖同。取其大，是愛父不害於爲兼愛也。



兼愛者亦殺盜，是大圖與小圖異。取其小，則殺盜非殺人，不愛盜非卽不愛人也。

大要後起之辨，不出此兩項。大取篇以申述前項，卽「大圖與小圖同」者爲其主要之論點。小取篇所辨，則主要在後一項，卽「大圖與小圖異」者爲其主要之論點。惟其大圖與小圖同，故可推。惟其大圖與小圖異，故不可推。不可推則止而不推。大取、小取分篇之主要意義卽在此。今試再就小取篇加闡釋焉。

此節明白指出有以同而不率遂同，故譬、侔、援、推之辭不可不審，不可常用。此即主「止」不主「推」之所由來也。何以「有以同而不率遂同」？蓋名以舉實，而辭以抒意。如云「盜，人也」，是名以舉實也。「殺盜非殺人」，則辭以抒意也。在殺盜者之意，固不爲殺人也。若僅以名推，則譬、侔、援、推之辭可以行而異，轉而危，遠而失，流而離本，故不可以不知其有所至而止。小取篇首先提出此一主要分別，故篇中所辨，即在孰可推與孰不可推而當止也。

小取篇又云：

故言多方殊類異故，則不可偏觀也。夫物，或乃是而然，或是而不然。或一周而一周，或一是而一不是也。不可常用也。故言多方殊類異故，則不可偏觀也。

此「類」字極關重要，然而亦必分別言之。如孟子曰：「凡同類者舉相似，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。」故充類至義之盡，而曰：「人皆可以爲堯舜。」然其斥告子則曰：「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」蓋孟子言人之性善，乃就於人之爲類而言之。孟子固不言犬牛之性皆善，故孟子之爲推，亦就於人之爲類而推之；至於與人異類者，則止而不推矣。物有類，言亦有類。明於言之多方殊類異故，故能有諸己者不以非諸人，無諸己者不求諸人。不以此一

此乃一是而一非者也。

此言「周」與「不周」之辨，即大圓與小圓有異有同之辨也。惟其如此，故一切名辭言說有可推，有不可推。不可推，則止而不推。止而不推，其所取也小。本篇重在申說此義，故以小取名篇也。

觀於大取、小取兩文，知墨家先後持義已多變，已多採納多方反對者之爭論而漸趨於和順；然亦因此而漸流爲辯者言。此後所謂辯者，其淵源實始於墨家，惟更偏向於名辭辨說方面之發展，後人乃別目之曰「名家」，其實名家即墨之支流與裔也。

五 惠 施

惠施爲名家之尤著者。其實惠施乃墨者徒，亦一辯者也。與莊周友好，其緒言多見於莊周之書。莊周稱之曰「辯者」，當其時本亦無所謂「名家」也。莊子天下篇引惠施歷物之意曰：

至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。無厚不可積也，其大千里。天與地卑，山與

意態似偏於消極。此爲道家與名、墨之相異。

莊、惠相異，又可觀於其濠梁之辯而得之。莊子秋水篇云：

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出游從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣。子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『女安知魚樂』云者，既已知吾知之，而問我，我知之濠上也。」

觀於上引之所辯，惠施雖主天地一體，而萬物在此一體之內，乃可以各不相知。不惟人不知魚，抑且我不知汝。同體而不相知，此種意見，亦可謂淵源於墨氏。何者？墨子倡兼愛，其所持論，一本天志。故曰：「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。」又曰：「兼相愛則交相利。」又曰：「皆若信鬼神，天下豈亂？」又謂：「言必有三表：一者上本之於古者聖王之事，二則原察百姓耳目之實，三則發以爲刑政。」要而言之，其信天鬼、尚功利、重現實，莫不偏於外傾唯物，而於人類內部自有之心知與情慧則極少注重。後起墨家，雖於初期墨家持論過偏之說頗加矯正，然於其唯物外傾之基本態度，則未能稍有所變也。今惠施不言天鬼，而改言天地萬物；不

其好之也，以異於彼其好之也，欲以明之彼。非所明而明之，故以堅白之昧終。」此謂惠施自好於爲堅白之辨，而不悟他人之不能盡好於此堅白之辨。因欲以非彼之所能好者而明之於彼，是猶民食芻豢，而欲明之於麋鹿、蜩且與鷗鴉，而不悟麋鹿、蜩且、鷗鴉之各有所食所甘、所嗜所好。既非同類，卽難相明。自非大知，何能知此心知情慧之各相異而不易於相明乎？

然而此大知不易遇。故莊子又曰：「萬世之後而一遇大聖，知其解者，是且暮遇之也。」於是莊子又曰：

然則我與若與人，俱不能相知也。

又曰：

故知止其所不知，至矣。

孔子曰：「知之爲知之，不知爲不知。」惟大知始能知其不相知。莊子在濠梁之上，固言人可以知魚樂。然人與魚與萬物之如何各適其適，各樂其樂，固可各不相知。既不相知，則縱能兼相愛，不能交相利。故不如「相忘於道術」兼「相忘於江湖」也。

公孫龍此之所辨，其實小取篇已言之。曰：「獲之親，人也。獲事其親，非事人也。」又曰：「盜人，人也。惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。」故曰「以辭抒意」。今公孫龍乃進而以意辨名也。

公孫龍告魏王第七說，又曰：「孤犢未嘗有母。」驟視之，無不認其爲詭辯。何者？孤犢雖無母，然不當謂之未嘗有母。然公孫龍之持此辨也亦有說。夫孤犢之必嘗有母，此人所盡知，不可待言。公孫龍之意，乃據言者之意而云也。夫孤者，無母之稱。因此犢無母，故稱之曰「孤犢」。在言者之意，僅言此犢無母，非言此犢之嘗有母。試爲設譬，如言「老人」，言者之意，僅言此人年老，必非言此人亦嘗有少年時。此非極明白易知乎？公孫龍既主正實以正名，而彼之所謂實者，所重乃在言者之意。此人言「孤犢」一名，此一名中，並不涵此犢嘗有母之意，此所謂「彼彼止於彼，此此止於此」也。莊子曰：「言非吹也，言者有言。」所言繫何？即言者其人之意也。雖言者之意固必及物，然公孫龍則重「意」不重「物」。故曰孤犢嘗有母，乃專指外面此犢言，非指言此孤犢者當時內在之意言。今若捨言者當時內在之意，而僅就其所言之外面之物言，此只成爲一「自然名」，一「科學名」，或「邏輯名」，與社會日常人生所通用之「人文名」有不同。公孫龍之所重，則在此日常人生所運用之人文名，而不重在自然名、科學名，與邏輯名。

離也者，天下故獨而正。

曰「因是」，曰「獨而正」，語皆見於莊子書。故知公孫龍之持論，乃有聞於莊周之緒言，故其立說，亦主「止」不主「推」也。

今再論惠施、公孫龍與墨家之關係。墨家初起，本爲一力行團體，同時亦爲一說教團體。惟其說教之內容，則不免趨於極端與過激。因其專就外在之物質功利言，而於人之內存之心知情慧，乃一切置於不顧也。嗣經各方之懷疑駁難，而使墨家之說教者，不得不逐步退讓，漸趨和順。此於大取、小取篇中之所答辯而可見其大概矣。在大取、小取篇中之所答辯，主要在提出一論題之立辭，有可推，有不可推。不可推則當止於此一辭之本意，而不爲離題之推論。今已不知大取、小取篇之作者及其成篇時期。然觀其內容，初期墨家說教成份已見沖淡，斯其力行精神亦必減弱；此爲墨家集團兼愛苦行之風漸趨低潮之證。至於惠施，雖亦淵源墨說，迹其生平，墨家初期一種強力苦行之風已不復見，乃使其轉成一辯者，而爲此後名家開宗。然論其所辯說，則較之初期墨家範圍益有推擴。初期墨家主「兼愛」，乃專對社會人羣言；而惠施則改說「天地一體」而主「汎愛萬物」，此已成爲一種名理之辯論。汎愛萬物，僅可能懸爲一口號。若求實踐，

施，謂其「飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心」，「非所明而明之，而以堅白之昧終」，是即誤於憑名言推說以爲知，而不知有心之徵知也。

荀子內本心知，外據實物，而指出「名」之所由起，乃又重爲規定其可推與不可推之界限。其言曰：

（待天官之當簿其類，）此所緣而以同異也。然後隨而命之。同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼。單與兼無所相避則共。雖共，不爲害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也。不可亂也。猶使同實者莫不同名也。故萬物雖眾，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共，然後止。有時而欲徧舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別，然後止。名無固宜，約之以命。約定俗成，謂之宜。異於約，則謂之不宜。名無固實，約之以命實。約定俗成，謂之實名。名之固善，徑易而不拂，謂之善名。物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而爲異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而爲異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也。此制名之樞要也。（正名）

家初起，孔孟言知皆側重於人文道德範圍以內者，大異矣。此因荀子承墨、名、道家之後，其爲說亦不得不變。此種變而遞進，不得謂非先秦晚期儒家思想一大進境。所惜者，荀子似尚未深瞭於物理之難知，而僅以不可徧知爲患，乃急求其有所止；此則荀子之失，所謂猶未達夫一間也。

於是荀子曰：

學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。聖者，盡倫者也。王者，盡制者也。故學者以聖王爲師，乃以聖王之制爲法，法其法以求其統類，以務象效其人。嚮是而務，士也。類是而幾，君子也。知之，聖人也。（解蔽）

是則荀子言知，雖其對象已遠見宏擴，推而及於天地萬物，然其立論之主要中心，則仍不出人文倫理範圍；此荀子之所以仍不失爲儒家傳統也。至於如何結合此兩者，使天地萬物之知與人文倫理道德之知可以相融而無間，相得而益彰，此固猶爲荀子所未逮。

荀子又曰：

多言而類，聖人也。少言而法，君子也。多言無法而流湎然，雖辯，小人也。（大略）

蓋惟聖人爲能知統類。惟其知能統類，故行能盡倫，法能盡制也。其爲辯無法而流涵然，此猶小取篇所謂「譬、侔、援、推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本」也。

荀子與孟子異者，孟子主性善，故主各本己心以爲推。荀子主性惡，故主能先止於前人所已見，已得之善，而奉聖王爲師法也。是則孟、荀兩家，正可代表儒家傳統下一主止、一主推之兩分野之對立矣。

一〇 墨經與經說

繼此當略論墨子書中經上下、經說上下諸篇。此諸篇決不出於墨子之當年，抑且就墨家思想之流變言，此諸篇當特爲晚出。以今考之，當尙在大取、小取篇之後。何以知其然？大取、小取篇之大義，已論如前。自此兩篇以下，墨家多流而爲「辯者」。然大取、小取之爲辯，其爲初期墨家主張「兼愛」作辯護之痕迹尙易見。而經上下、經說上下，則其爲辯，若已漸趨於獨立發展之階段，離初期墨家之言論主張已益遠。又其辯論之題目與範圍，亦已遠爲恢擴。凡其用字造句，乃及其陳義內容，並頗有與公孫龍子、荀子以及莊子外、雜諸篇相涉者。故知此四篇尙應在大取、

小取篇之後也。此諸篇當已入墨家之晚期，莊子天下篇所謂：「相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者苦獲、己齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經而倍誦不同，相謂別墨。以堅白同異之辯相譬，以觚偶不侔之辭相應。」此見墨經蓋屬「墨分爲三」時之作品。此諸篇，當並不成於一時一人之手，疑必遞有增集與改動，而始歸納成此諸篇。此輩並謂「別墨」，各誦墨經而相譬應，此必於其所誦，殆亦各有其足成之功焉。惟今已無可深論。然就當時思想之進程言，則此諸篇之爲晚出，蓋無可疑。

今姑舉墨經中一、兩端約略言之。首當舉其言「止」與「推」者。經下云：

止，類以行之，說在同。〔說〕：彼以此其然也，說是其然也；我以此其不然也，疑是其然也。此然是必然，則俱。

又曰：

止，因以別道。〔說〕：彼舉然者，以爲此其然也，則舉不然者而問之。

大取云：「言以類行。」小取云：「以類取，以類予。」故得其類則行，是可推而知其然者。失

知，材也。〔說〕：知也者，所以知也，而不必知，若目。

慮，求也。〔說〕：慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。

知，接也。（此語亦見莊子庚桑楚。）〔說〕：知也者，以其知遇物而能貌之，若見。

恕，明也。〔說〕：恕也者，以其恕論物而其知之也著，若明。

此處明白舉出物爲知之對象，「知」、「物」連言；此爲先秦諸子言知一絕大重要之進展，所當鄭重指出，深切注意，而決非驟然而得至於此者。夫人之有知於物，則必憑五官，此屬常識，似無可多論。墨子亦以「原察百姓耳目之實」爲立言之「三表」。然必如此處所提出，乃見討論知識成爲一獨立之問題，實爲以前所未有。人類知識之完成，可分四階段：凡知，首先必憑五官，而五官不必能知，如有目不必能見，是爲知之第一階段。繼此乃有追索尋求。追索尋求由於思慮，若運目以睨視，是爲第二階段。然睨視仍不必遽有見，必待與外物相接而後可有見，此爲第三階段。然有見仍不必遽得爲知，又必其見達於「著」與「明」之一境，乃始成知，是爲知之第四階段。凡此諸分辨，雖若無甚深奧義，然就思想史之進程言，不僅孔、墨初期言不及此，即孟軻、莊周、惠施、公孫龍時代，亦復未言及此。即老聃、荀況亦尙未言及此。此必爲一種晚出之

又經上曰：

知：聞、說、親。名實合，為。〔說〕：傳受之，聞也。方不庠，說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，為也。

此言知分三種：有傳聞之知，有推說之知，有親接之知。傳聞之與推說，是由名言而有知也。然由名言而有知，又必求名實之合，又必由所知而繼之以行，始成為行為。徒依於名，不必盡合乎實。徒有於知，不必盡成為行。此其重實尚行之意，猶不失為墨家之傳統，所由異於惠施、公孫龍之徒務言辨而成為名家也。

又經下曰：

知而不以五路，說在久。〔說〕：知以目見，而目以火見，而火不見。惟以五路知。久不當以目見，若以火見。

火熱，說在視。〔說〕：謂火熱也，非以火之熱我。見，若視白。

知必以五路，此與荀子言五官同。五官乃人之知識所從得之必當經由之道路，故亦謂之五路也。

爲對象，不專限於人文範圍，一也。又重親知，即謂直接觀察觸及於物而得之知，二也。親知憑藉五官，三也。積久有經驗，乃可不憑五官而知，四也。有親知，有積久之知，又可有聞人告說之知，此始是由言而知，五也。必求名與實合，六也。如是求知，然後始能憑其知求而有所得，七也。故知、行必相配合，八也。知之終極境界曰「明」，九也。然亦有知之所無奈何者則曰「欲」，十也。

據此知墨經中言知，大體近荀子，而與惠施、公孫龍以及莊周之所言爲遠。言「知」而兼及於「慮」與「得」，「明」與「欲」，凡所討論之問題，皆見於荀子書。雖儒、墨兩家見解主張有不同，然其所討論之問題則不害於相同。故知墨經時代，宜與荀子相先後也。

一 一 大 學

荀子之後有大學。何以知大學後於荀子？即就本篇所討論之線索言，大學重言「止」，顯承荀子來。就思想歷程言，不能先有曾子門人作爲大學重言「止」，而孟子繼之始重言「推」；此就本文上所論列之線索而可見其不然矣。大學之言曰：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

又曰：

知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。

必知止而後能慮，斯即荀子教法也。墨經亦言慮與得，可知其時代相近，皆當出先秦之晚期，故其思想線索與其討論問題多相通也。

又曰：

詩云：「邦畿千里，惟民所止。」詩云：「緝蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？」詩云：「穆穆文王，於緝熙敬止！」為人君，止於仁。為人臣，止於敬。為人子，止於孝。為人父，止於慈。與國人交，止於信。

所引詩辭言「止」者三，皆非大學所主張言止之本義。又與國人交，豈「止於信」而即已乎？此尤其牽強之迹。故知大學爲晚出書，決不能在孟子前。其言「止」，即猶荀子之言「師法」也。

此頗似於主推。其別類篇云：

知不知，上矣。過者之患，不知而自以為知。物多類然而不然。夫草有莘有藟，獨食之則殺人，合而食之則益壽。萬莖不殺。漆淖水淖，合兩淖則為蹇，濕之則為乾。金柔錫柔，合兩柔則為剛，燔之則為淖。或濕而乾，或燔而淖，類固不必可推知也。小方，大方之類也。小馬，大馬之類也。小智，非大智之類也。魯人有公孫綽者，告人曰：「我能起死人。」人問其故，對曰：「我固能治偏枯。今吾倍所以為偏枯之藥，則可以起死人矣。」物固有可以為小，不可以為大；可以為半，不可以為全者也。相劍者曰：「白所以為堅也，黃所以為物也。黃白雜，則堅且物，良劍也。」難者曰：「白所以為不物也，黃所以為不堅也。黃白雜，則不堅且不物也。又柔則鏤，堅則折，劍折且鏤，焉得為利劍？」劍之情未革，而或以為良，或以為惡，說使之也。義，小為之則小有福，大為之則大有福。於禍則不然，小有之不如其無也。射招者，欲其中小也。射獸者，欲其中大也。物固不必，安可推也？高陽應將為室，家匠對曰：「未可也。木尚生，加塗其上，必將撓。以生為室，今雖善，後將必敗。」高陽應曰：「緣子之言，則室不敗也。木益枯則勁，塗益乾

矣。」子產治鄭，而鄧析務難之。與民之有獄者約，大獄一衣，小獄襦袴；民之獻衣襦袴而學訟者不可勝數。以非為是，以是為非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。鄭國大亂，民口譁譁。子產殺鄧析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。今世之人，多欲治其國而莫之誅鄧析之類，此所以欲治而愈亂也。

當春秋子產之世，宜無此等詭辯。殆是戰國晚世，辯者言流行，乃傳說有此。故公孫龍期有明王之審名實，荀子乃言聖王之所先誅，而呂氏承之。此可藉以想見當時辯者言流行社會影響之一斑，故以並著於此焉。

呂氏又有淫辭篇，其言曰：

非辭無以相期，從辭則亂。亂辭之中又有辭焉，心之謂也。凡言以諭心也。言心相離，則多所言非所行，所行非所言。言行相詭，不祥莫大焉。

此下遂歷引公孫龍兩事說之。故知公孫龍所論雖主止，雖求有如古明王之審名實，而其人其書所以終不免歸入於淫辭詭辯之列也。余昔年曾為惠施公孫龍一書，頗論兩家異同，而未縱言及此。

中國古代散文——從西周至戰國

今天我的講題是「中國古代散文」，其年代上斷自西周，下迄戰國晚年。

講中國文學，必先講到「韻文」和「散文」之別。韻文始自詩經，散文始自尚書，詩、書爲中國古經籍兩大要典。此下自孔子春秋下迄戰國諸子，此一時代之著作，普通都認爲應屬於經、子、史三部門；只有楚辭，始作文學看。我今天乃以文學觀點來講，立場不同，故講法亦不同。但我今天只講散文，故楚辭反不在所講之列。

講中國文學，也必遠溯自詩、書。我曾有西周書文體辨一文，大意說尚書應起自西周。今文尚書中如堯典、舜典、禹貢諸篇，盡出戰國晚年。盤庚篇當可認爲是商代作品，但商代作品流傳極少。故講中國古代散文，主要應起於西周。惟余此文所辨，並不根據經、史學立論，獨就文學史觀點，由文體演進之新角度着眼；自謂乃余此文別開生面之處。余又論今傳西周書中大部分頗

多與周公有關，尤如金縢、大誥、多士、無逸、君奭諸篇，即或非周公親作，亦必由周公手下人所撰。此諸篇在西周書中，更感得文從字順，平直易讀。可見周公與中國古代散文有重大關係。此諸篇，凡屬與周公有關者，其對後世文學影響尤較大。所謂影響較大者，因後代散文章法、句法、字法有許多從此諸篇衍變遞化而來。我又另有一文討論詩經，主要有兩論點：一是詩之興起，應在西周之初年；二是西周初年之最先詩篇，亦多與周公有關；有的是周公親作，有的是周公從者所爲。根據此兩文所討論，我認爲不論韻文、散文，中國古代最早對後代文學有影響之作者應是周公，周公可謂是中國文學史上第一重要人物。

周公以後，要講到孔子的春秋。

春秋一向歸入經、史範圍，似與文學無關。其實從文學史眼光看，春秋亦有其重要的地位。所謂重要，亦指其對後世之影響言。所謂其對後世之影響，乃指其文字運用之法度言。自西周書下及鐘鼎文，其用字、造句，終不失爲一種「上古文」之面目。但春秋的用字、造句，則面目一新，驟看直與後代人之用字造句無大區別。亦可說春秋文法已是「後代化」了。因此，我們可以說，春秋已開了後代中國散文用字、造句之先河。自春秋以下，中國散文用字、造句更無大變化；中國散文上之字句結構及其運用，已由春秋肇其端，亦可說已由春秋定了體。即此一端，

春秋在中國散文史上之價值便可想見。

太史公說：

春秋約其文辭而指博。

又說：

孔子在位聽訟，文辭有可與人共者，弗獨有也。至於春秋，筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭。

此所謂「辭」，後人或說爲「文辭」，或說爲「辭句」，乃指文中之完成爲一句之結構者而言。成一辭句，必有敘述，又兼判斷，故聽訟之判亦稱「辭」。春秋與尚書同屬古史，所謂「左史記事，右史記言」，尚書爲記言之史，春秋爲記事之史；記事亦必有判斷。如春秋開端：

魯隱公元年夏五月，鄭伯克段于鄢。

此一句即是一「辭」，有敘述，有判斷。我們試看此條句法，豈不已與現代句法一樣？這不是說

孔子在二千五百多年前已能學做現代人句法，乃是他在那二千五百多年前已開創了此下的現代句法了。這不是春秋在中國文學史上之地位和價值之重要證明嗎？

「鄭伯克段於鄆」此一句中，「鄭伯」與「段」是人名，「鄆」是地名，「于」是介詞，不用細講，故此句中祇一「克」字特別重要。何以孔子春秋在此特用一「克」字？此中涵義，大有講究。在此方面講究的，有公羊、穀梁兩傳。我們若細讀公、穀兩傳，便易知春秋在文學上之價值。從前講經學，都說「公、穀重義，左氏重事」。但經學家所講之「義」是義理，現在我們轉換目光，從文學上着眼，來從公、穀研究春秋，便可識得「文從字順各識職」的句法與字法之「義」。公羊釋此「克」字云：

克之者，殺之也。殺之則曷為謂之克？大鄭伯之惡也。

穀梁則謂：

克者何？能也。何能也？能殺也。何以不言殺？見段之有徒眾也。

本來國君殺一大夫，用「殺」字即可；此處用「克」字，便見孔子特有用意。研究春秋書中此等

用意，即所謂「屬辭比事」之教。公羊認爲用「克」字乃「大鄭伯之惡」，這是公羊的講法。穀梁則說「見段之有徒眾」。叔段有了徒眾，雖是大夫，卻如敵國，殺他不易，故用「克」字。此見此事之不是乃在段一邊。究竟公、穀兩家講法誰對、誰不對，此刻暫不論。要之春秋每一辭中用字俱有深義，即此可知。

但若真要判斷鄭伯、叔段兩人誰是、誰不是，還得要明白此事之詳細經過；於是又得讀左傳。史學家重視左傳，正因左傳詳其實事。但我此刻所講，把春秋比如一部國文教科書，公羊、穀梁便都是國文老師，他們把教科書中一字一句之涵義，逐一分析細講。縱說是「褒貶大義」，但此等褒貶大義亦必表現在句法、字義上。若我們從此着眼來讀春秋與公、穀兩傳，便知孔子春秋確是中國古代散文中一部劃時代的大著作。

上面講孔子春秋鄭伯克段一事，用「克」字，不用「殺」字，在一字上見斤兩，此一傳統直到現代。如大陸淪陷了，我們跑來香港，在我們說是「淪陷」，有人則說是「解放」。說「淪陷」的，便知道他反共。說「解放」的，便知道他是共黨一邊人。可知孔子春秋義法，還在現社會活用，並不能認爲已過時，沒意義。

下面再舉一例。如「趙盾弑其君」，「崔杼弑其君」兩條，其中「弑」字易知，特別重要的

卻是兩個「其」字。倘我們改爲「趙盾弑晉君」「崔杼弑齊君」，則意義轉黯晦，究不知趙盾、崔杼與晉君、齊君之名分關係，而二人弑君之罪也不顯豁。「其」字是一個代名詞，確切說明了趙盾、崔杼所弑是「他們自己的君」。用一個「其」字，便能指出趙、崔兩人爲臣弑君不可饒恕的罪狀。而「其」字用意尙不止此。從記下的此辭言，趙盾、崔杼弑君之罪是客觀地評定了；從記此辭者之身分言，不說趙盾、崔杼「弑吾君」，而說「弑其君」，此見古代史官地位超然於列國政治權力之外；他們乃由周天子委派，所以說「弑其君」，不說「弑吾君」。

由於上面的幾個例，可見孔子春秋每一辭中，有些字下得十分謹嚴；於此可見史法，同樣也見文法。我們實在不能不認春秋在中國古代散文史上有其重要地位。

我們也知孔子春秋有所根據，有些則經過孔子修訂。如「鄭伯克段于鄢」一辭中，此「克」字可能是經孔子斟酌改定。如「趙盾、崔杼弑其君」兩「其」字，應是晉、齊兩國史官原筆，孔子沒有修改過；所以孔子要說「董狐，古之良史」了。

由此說來，在孔子以前，中國散文文法已逐漸地在進步。春秋因於魯史，今春秋中必然有許多魯史舊文；只把來和西周書以及鐘鼎文等相比，可知此一段期間，中國文法已在逐步現代化。只是到了孔子手裏，進步更顯著，而且已到了決定的階段了。因此我們又可說：周公和孔子，都

在中國文學史上有其崇高地位。中國古代文學，應可說是周公創之，而孔子成之了。

孟子書中說：

詩亡而後春秋作。

此語在中國古代文學演變上，也透露了一番十分重要的消息。因西周書雖可說是一部歷史書，但大體乃是一部記言之史，而詩經卻轉是一部韻文的記事詩。此一層，我在讀詩經一文中，已詳細發揮過，此處不再說。詩經先有雅、頌，後有變雅。頌揚之辭變而為諷刺，於是詩亦隨之而亡了。詩亡之後，繼之以春秋，這是由韻文的記事詩變為散文的記事史。此事大體遠從周宣王以後已開始，到了孔子時而大成。春秋亦文亦史。我說孔子在中國文學史上有極重要之地位，正因其創出或完成了此下二千五百多年來的文法與句法、字法，直到今天，仍不能有所大改變。司馬遷所謂「春秋約其文辭而指博」，亦可說是司馬遷對孔子春秋文學的讚辭了。

上面所舉「鄭伯克段于鄆」及「趙盾、崔杼弑其君」，雖可從文學方面講，但到底是一種歷史記載，寓有史法褒貶。此下再舉一例，確實專屬文字、文法方面者。

僖公十六年春王正月戊申朔，隕石于宋五，是月，六鷁退飛過宋都。

此兩句，在歷史上無關重要，沒有什麼可講，但公羊、穀梁兩傳卻把此兩句大講特講一番。公羊說：

曷為先言「實」而後言「石」？實石記聞。聞其礧然，視之則石，察之則五。曷為先言「六」而後言「鷁」？六鷁退飛，記見也。視之則六，察之則鷁，徐而察之則退飛。

穀梁說：

先「隕」而後「石」，何也？隕而後石也。後數，散辭也，耳治也。六鷁退飛過宋都，先數，聚辭也，目治也。石、鷁猶且盡其辭，而況於人乎？

其實此處討論的，只是有關文法的問題。為何第一句把形容詞「五」放在名詞「石」之後？而第二句卻把形容詞「六」放在名詞「鷁」之前？又「隕」和「飛」都是動詞，為何第一句動詞在名詞前？第二句動詞在名詞下？這是一種句法上的比較分析。公羊說：「隕石者，記聞也。」聽見

了聲音，纔跑去看，看後纔知是石，再查點乃知有五石。這是先聞聲，看後才點數。第二句是記眼所見，看見六隻鳥在天空飛翔，細辨始知是鶴，再看才知是倒飛。因此，第一句是寫耳聽，第二句寫目見。公羊家如此比較分析，從見聞行事轉到內心活動之經過，也不能說其牽強無理。從這裏，我們卻可看出孔子乃至儒家後學，他們都已注意到我們今天所謂的「修辭」之學了。若我們想把這兩句中每一字的位置掉換一下，卻甚不易。幾乎是無法掉換。勉強掉換了，也總不能比上原來的。由此更可說明春秋文法已是現代化，和現代語法差不多，或說是一樣。這不是說孔子在學現代人作文造句，只說現代人作文造句依然遵依著孔子規範。孔子作春秋時，子夏不能贊一辭，可見孔子作春秋是下過一番工夫的。孔子曾說：

修辭立其誠。

在每一句中，每一個字下得恰切與否，影響到作者所要表達的意思。究竟能表達得恰切否，公穀兩家對「隕石於宋」、「六鷁退飛」兩條之辨釋，亦只是辨釋這一點。

因此我們可以說，從尚書到春秋，是中國古代散文演變一大進步。所謂進步，指其愈能接近今天語法而言。所謂接近，又是指我們今天的語法，乃接近於當時所寫。換言之，乃是當時所寫

的已能影響到今天。

上面從文學觀點來講春秋中之字法與句法。但春秋在文學上之偉大處，尚不止此。春秋記二百四十年事，所謂「所見異辭」、「所聞異辭」，與「所傳聞異辭」，也可說「所傳聞」是春秋之「上古」，「所聞」是春秋之「中古」，「所見」是春秋之「近古」。孔子記此三時期事，寫法各不同。我們須能將全部春秋二百四十二年事，從其記載所用辭之不同處來研究孔子著作之深意所在。因此說：「屬辭比事，春秋之教。」換言之，孔子春秋是前後一體有嚴密組織及深細用心的。

姑舉最顯明的一例來說。春秋按年月先後記事，但每年開始有「春王正月」、「春王二月」和「春王三月」之三種不同。此一不同，引起後人許多誤解。公羊家說：孔子春秋共有三個「王統」，因此有「王正月」、「王二月」、「王三月」之異。其實不然。只是那一年若正月有事，則記「春王正月」。倘正月無事，則從「春王二月」開始。若二月亦無事，則從「春王三月」開始。又若正、二、三月整個春季均無事可記，則僅書「春王正月」四字，下面即接寫「夏四月」或「夏五月」等。所以必要加上此「春王正月」四字者，因春秋必從春到夏，按季節寫下。一春無事可記，但不能缺了此一春，故僅寫「春王正月」四字。

由於上面所說，可見孔子春秋並不是從一句一句地來寫出此整部書，而是在寫此整部書中而寫出此一句一句來。因此，我們讀春秋，固要逐字、逐句讀，也該懂得全部讀。能懂它全部，始能真的懂它的各字與各句。如此說來，孔子春秋，不僅在造句、用字上有研究，並亦在全部書的結構與組織上有研究。這怎能不把孔子也當爲一偉大的文學家來看呢？

以上是講周公以後的偉大文學家——孔子。

孔子自身在中國文學史上有大貢獻，上面已講過。孔門四科中有「文學」，最著者爲子游、子夏。子夏傳春秋，公、穀二傳都從子夏學派開始。子游傳禮，今小戴禮記中有檀弓篇，相傳爲子游弟子魯人檀弓所寫。檀弓與論語，同爲中國古代散文中無上絕妙之小品文。我曾講過論語中的小品文一題，也是從文學方面來講論語的。講論語，也可逐字、逐句講，也可從全書篇章之組織上來講。我近著論語新解，在論語篇章纂輯先後、分合之間，也多講及，今天不擬再提。

說到檀弓，後人認爲是子游弟子所寫；正如論語，後人認爲是曾子、有子門人所寫。此兩書既均被認爲是古代散文中之絕妙上乘小品，則可見孔門後學對古代文學上之貢獻亦甚偉大。若論兩書內容，論語記言而兼及事，檀弓記事而兼及言，要之均自史學中演變而出。尚書、春秋記載國家大事，論語、檀弓則記載私人與社會間事。這也可算是史學上一進步。

乃承襲檀弓而把來省節了。

檀弓文字又有可與左傳、國語相比的。如檀弓記晉獻公將殺世子申生，與左傳大同小異。檀弓記晉獻公之喪，秦穆公使人弔公子重耳，與國語大同小異。由此可見，孔門後起儒家，除注意記錄孔子一人之言行外，又多注意到記載當時列國君卿大夫之言論行事。中國古代史學文章之漸臻美妙，孔子以下之儒家在此方面有大貢獻。倘說論語和檀弓時代相近，兩書同是短篇小品，我們由此可想像左傳中所載，其先恐怕也多是短篇，漸後再展衍出許多長篇大文章來。此層須詳作考據推論，此處無從多講。但若謂左傳中所載都屬孔子以前列國之原有作品，由孔子同時的左丘明搜集來與孔子春秋相附並行；此層只就文學史之演進步驟觀之，也就像是不足信了。

講到上述此問題，同時又須牽連講到公羊和穀梁。公、穀兩傳，大體是子夏弟子或其再傳弟子等所撰寫。檀弓又是子游弟子所作。則公、穀初起，其年代應與檀弓相差不太遠。若我們拿左傳來和公、穀相比，有許多三傳同記一事，而大體上則可說是左傳抄襲了公、穀。如「晉師假道於虞以伐虢」一事，三傳皆有。從文字演變上看，似乎應該公、穀同出一源，而穀梁乃就公羊所記而再加以修飾之痕迹，亦終不可掩。至於左傳，則又似翦裁公、穀而成。又如宣公十五年，「宋華元夜入楚軍」事，公羊、左傳皆有。公羊詳盡，左傳簡略，又像是左傳後起，從公羊爲翦

論語以後，儒家繼起有孟子。雖然他每章也多冠以「孟子曰」三字，體裁近似論語，但論孟文章顯然不同。論語多屬短品，孟子儘有長篇，洋洋灑灑，雄奇瑰麗，在散文史進展上，可說又跨進了一大步。其中如「曾子居武城，有越寇」章前一節，補申「曾子、子思同道」之義，「逢蒙學射於羿」章後一節，發揮「惡得無罪」之義；皆有從口語記述轉入行文作論之痕迹，故甚見恣肆，再不像口語之平直。更如「齊人有一妻一妾」章，章首並無「孟子曰」字樣，則顯然已超脫了口語束縛。此等文字，已甚與戰國策相近。

孟子雄辯，墨子精鍊，而墨子更見有從口語記述轉變爲行文作論之痕迹。墨子諸篇已不再從「子墨子曰」開端，只在篇中夾入「子墨子曰」、「子墨子言曰」，以及「故子墨子言曰」等語。而如非攻上篇，通體無「子墨子曰」字樣，遂極似後代一論文。而且孟子行文儘是縱恣闊肆，然還是古人記言之體，最多是在記言中夾進記事，仍可說是論語、檀弓之舊格套；只是文字開展，局度恢張，較前有進，而並不曾在每章之首放上一個議論題目。墨子書如尚賢、尚同、非攻、兼愛、天志、明鬼、非儒、非樂等篇，顯然是後世一篇議論文之體裁，與記言、記事大大有別。我們也可說，上面所述儒家著述，仍還在舊有體例、經史範圍之內；自有墨子，而後子學地位始確立。這又可說是中國古代散文一大進步。

道家思想與西方安那其主義

西方近代的安那其主義 (Anarchism)，有些處很接近中國古代的道家思想。此事盡人皆認。但在兩個不同的社會裏，循著不同的歷史，而發展為不同的文化，中間雖有幾許思想與意見驟看好像大致相通，而仔細說之，則往往同不如異，其異者實更重要、更確實。任何學術與任何思想，都各從其特殊的背景裏產生，亦必仍將回歸到各自的背景裏去加以考察與瞭解。本文偶拈此題，聊當舉一反三之例證而已。

茲請先言其同者：疾人類文明之虛偽，而主洗伐蕩滌，重歸樸素，一也。尊重個性自由，進而主張無政府，二也。此最其犖犖大者，繼此則不勝其異。克魯泡特金乃近代西方安那其主義者之殿軍，在其自傳中，對於近代安那其主義者之態度與理想頗有論列。他說：

文明生活中充滿不少習俗的虛偽，虛無主義者最先便和文明社會底習俗之虛偽宣戰。

又說：

虛無主義者之特質，乃絕對的真摯，唾棄了自己個性所不能承認的風俗習慣、迷信與偏見，除卻理性權威外，決不屈服於任何權威之下。

又說：

虛無主義者常好分析解剖所有的社會制度與社會習慣，又反抗一切虛偽的詭辯。

此處克氏所說習俗虛偽，同爲中國道家思想所厭惡。克氏又說真摯的個性，亦同爲中國道家思想所寶貴。此實可謂中國道家與安那其主義出發之共同基點。但由此以往，則二者間的異相便難掩飾。克氏常稱頌大膽，稱頌野蠻精神，又說：

虛無主義者討厭一切虛偽形式的禮節，有時故意要裝出粗暴樣子來反抗那種圓滑的客氣。他反對適合於無理想的生活狀態之溫柔多感。

又說：

虛無主義者，有時高興外貌粗暴的樣子。

在此便可感到安那其主義與道家思想精神上之分歧處。

道家反對現社會之虛偽文明，常主歸真返樸與反本復始。但若社會人生，果真能擺脫現文明，回到他較原始的來路，則其態度，無寧較諸現在應該遠爲粗野而強力。精細與溫柔，正是人類文明之弱點。但在道家思想裏，很少同情於粗野與強力。老子書中「古之善爲士者」一節，描寫其理想人物之體態與意境，此與粗野強力相差甚遠。老子又說：

禮者，忠信之薄而亂之首也。

老子自爲一最能看破世故者，然老子卻反更世故了，他並不能從世故中自己解放。同時可以說，老子疾虛偽，而老子不免於更虛偽。就莊子論之，其書中所描寫多樣的理想人物，大抵放浪形骸之外，而非粗暴與強力。此等放浪，只可仍託庇於他們所厭惡的現社會之虛偽文明裏；他們沒有

實力擺脫現社會。若果反本復始，苟非粗野強力，何以自存？所以道家思想主張歸真返樸誠若可取，但他們不主張剛毅強力而走了陰柔的路，這是他們的缺點。魏晉清談派，反抗社會虛偽習俗若更徹底，但他們依然是放浪，不是粗野。

安那其主義者痛恨怯弱與柔軟，而道家則正陷於怯弱與柔軟中。安那其主義者常主「冒險」「敢爲」，而道家思想則只有「退嬰」與「柔遜」。這是一個大大的歧點。

克魯泡特金又說：

閒情的生活，養成了種種風俗習慣，思想方法與成見。以及道德的卑劣。

安那其主義者對於閒情生活痛加申斥，又主肉體勞動與智的勞動之聯合。道家思想則顯見有接近閒情生活之病。一面常譏笑智的活動，而另一面又不歌頌肉體的活動。在莊老想像中的「反本復始」，其實是一種不切實際而無歷史根據的閒情生活。所謂「含飴而嬉，鼓腹而遊，帝力於我何有哉」，其實是耽於閒情生活者之幻想。至於魏晉清談，更是深中閒情生活之毒，所不待言。

克魯泡特金又說：

安那其主義者只反對現社會之經濟組織，並不反對機械。他們欣賞機械的工作效能。他們本來厭惡閒情生活，看重工作，只不要因工作而減損了人生的愉快。至於道家思想，則對於機械表示輕蔑與厭惡。漢陰丈人之高論，可爲代表。所以近代西方之安那其主義者，無寧是欣賞機械而輕蔑藝術；中國古代的道家思想則正相反對，毋寧是欣賞藝術而輕蔑機械。這種歧點並非偶然，實有他們內部理論邏輯上必然之連鎖。

克魯泡特金又說：

虛無主義者底口號，是到民間去。

這更是安那其主義者與道家思想之歧異處。莊子書中的理想人物，莫非遺世獨立的；老子雖主張歸農，然此乃逃避現世文明之一種說法，並不是現代「到民間去」的精神。魏晉清談派更是終身沉溺迷醉在貴族式的閒情生活裏，說不上到民間去。

克氏又說：

日常生活裏的一切風俗習慣法律，我們無法加以制裁，只有一個以志在剷除惡根的激烈的社會運動，才能夠改變他。

虛無主義者之特徵，乃坦白與認真，他同時備有樸素與民主精神之兩種美德。

他們常說友愛精神與團結精神：

他們的團結只避去了一切手續與章程，而以個人的道德發展為基礎，感動別人，影響別人，但從不支配別人，並亦永無此想。他絕無領導人的野心，事無大小，都讓自己做。理想的社會在能鼓勵個人發意，而對一切傾向於統一與中央集權之趨勢則加以排斥。此社會將為一活的進化的有機體，大家不感有政府之必要。現在政府的種種職務都用自由協意與自由聯合去執行。

在克氏理想中的社會，是相互扶助與個人自由。故說：

個人與一切同伴同為一體。

此為安那其主義者之理想社會。至於道家思想，則只有個人自由，而無相互扶助，無所謂自由協意與自由聯合，無所謂團結與民主精神，又無所謂社會與有機體，更無所謂活的進化，故曰：「魚相忘於江湖。」道家意中，只有個人（魚）與大自然（江湖），個人與個人之間則以「相忘」為

這一層在莊老書中，可謂已闡發盡致。只可惜莊老都沒有像克氏般抱有一種到民間去的精神，更沒有所謂發動一種激烈的社會運動之熱忱，沒有革命前進之勇氣與大膽。因此隨後的道家，最好的僅如漢文帝般之恭儉；否則玄默深靜，漸漸走上陰謀的路去；再不然則山林枯槁，辟穀求仙，自斲個人壽命之長生，而成後世所謂之道士。至若張道陵、張角一輩人，則以卻病延年歆動民眾，而陰謀得天下，再從莊子做到老子；雖亦走入民間，鼓動民眾，卻絕非如近代安那其主義者之所謂社會運動。魏晉名士中間，不乏信仰天師道的，只爲個人私幸福的期求，何嘗有近代社會運動之意味？

以上姑舉克魯泡特金一人的說話，來把近代的安那其主義和中國古代道家思想作一對比。其他如英國的羅素，他雖不自居爲安那其主義者，但其言論思想很多與安那其主義相共鳴；他同時亦盛讚中國莊子老子，常常稱說莊老書中的理論，爲他的自由主義張目。但羅素言論實亦與中國道家思想不同。姑舉其到自由之路一書中的話句，拈出數處以爲例證。羅素說：

沒有孤獨的志願，新思想決不能達到目的。但孤獨而伴以冷淡，新思想亦不能成熟。

道家思想，正是孤獨而伴以冷淡。惟其孤獨，所以主張個性自由。惟其冷淡，所以絕不會形成社

離於社會本能之思想和藝術，一般易流於裝飾的玩好的一途。

又說：

思想與藝術，應浸潤於服務人類的本能底意思裏面。應使心性的生活，成為社會生活的重要部分。

道家思想正缺乏服務人類的觀念，正想使其心性生活脫離社會生活而自由。魏晉清談更十足表現出一種僅成為裝飾與玩好的情景。我在此不想多所稱引，只此已足說明中國古代道家思想與近代西方安那其主義之絕不相同處。

繼此我想提出兩個問題來討論：卽何以中國古代道家思想和近代西方安那其主義雖同對當時社會的虛偽文明加以批駁，雖同主發揚個性自由，雖同抱徹底改變現社會而達到理想上無政府的境界；但在其實際的態度與意境上，卻有如此的不同。第二則儻使我們不如目下一般流行思想般，僅主崇拜西方模擬效步，而想在中國固有思想裏，看有何方面的意思與精神可以補救道家的那種缺點。我們試先從第二問題入手，漸次再轉回第一問題。

現在先總括上論，中國古代道家思想雖能透切批駁當時社會文明之虛偽及流弊，他雖主張根

的話，但近代西方的教會，本不能代表原始的耶教精神。然則道家源於墨，安那其主義源於耶穌教，其事亦正復相類。

今試再進一步略說西方社會主義者之背後的基本理論與耶穌教之相異處。原先耶教本在宣傳人道主義，以個人自由爲出發，而宏闡平等與博愛精神，其理論根據則歸結於上帝的意旨。此等見解，越過中世紀，一到科學發達，理性抬頭，卽難存立。現代的西方人，一樣要宣傳人道主義，一樣以個人自由爲出發，一樣意在宏闡平等博愛，只不過不肯並亦不能仍站在上帝意旨上發言；於是一轉身便轉到自然，把自然代替上帝，此是近代西方以科學代替宗教之必然趨勢。西方社會主義與社會運動，其大血脈本與法國大革命潮流相匯通。卽如盧梭的民約論與民權思想，亦由自然出發，從歷史上來講人類社會的本原處，卽其未經後代社會虛僞文明所掩蔽處，來看人權平等。馬克思共產論，亦從歷史看去，亦要剝掉人類社會虛僞文明之外的皮層而透視其內裏。此種精神，豈不與安那其主義一色，豈不與中國古代道家思想一色，全用的是一種對人類文明之洗伐解剖的工夫。托爾斯泰說：

人當如自然之生存而生存，並無人所獨有底特殊條件。彼等並無其他法則，彼等之法則常

教方面去。中世紀以下的耶教世界，只爲容許了希臘、羅馬的古典思想，便漸移轉向希臘、羅馬的古典方面去。繼此以往，若果西方再容許耶教思想，勢必又要移轉向耶教方面去。近來他們風起雲湧的社會主義和社會運動，深求其底裏，其實只是耶教精神與耶教思想。此派得勢，西方社會勢必移轉。社會主義者對科學與藝術的態度，已不認其爲最高真理之光明，而只認其爲社會人羣服務之一種工具。在此種意態下，現代西方人生勢必再轉回頭向中古耶教的路上去。只因耶教與希臘、羅馬古典精神勢成對立，因此誰也不能吸收誰，只有相互移轉，更迭爲主。這是西方文化演進的路徑。至於中國，墨、道兩家針對儒家與爲敵立，但儒家並不針對墨、道而爲敵立。因此墨、道兩家不能吸收儒說，若果吸收儒說，便無異自己取消；而儒家卻儘可吸收墨、道兩家以自廣。因此中國思想始終以儒家爲惟一正統，而西方思想則以耶教與希臘、羅馬爲兩個正統。這兩個正統相互成爲反抗的與革命的，而中國墨、道兩家思想雖對儒家思想爲反抗的與革命的，但儒家思想並不對墨、道兩家爲反抗與革命。儒家儘可容許墨、道思想，吸收其精英，使墨、道失卻其反抗與革命之地位。墨家比較正面與積極的理論多些，但多爲儒家吸收去，他便不能再存在，因此墨家在中國傳統思想下日見消沉。道家則比較反面與消極的方面多些，此等消極與反面的，儒家不能吸收，因此道家思想還能獨立存在，時時爲儒家補偏救弊。因此中國思想界好像成爲儒、

道對立的樣子，其實道家只是反面的掎儒家之後角。西方耶教與希臘、羅馬兩個系統皆爲正面的、積極的，故常互爲代興；中國則一正一反，道家只在儒家背後面盡他的補救之地位與責任。因此道家雖爲墨家之支流與裔，而在後代的地位上轉踞墨家之上。道家雖若與儒家對立，而並不能與儒家代興。如此則中國文化演進，始終在儒家一條線上。這亦是東西文化體系不同一要點。

再加申說，西方耶教是人道主義的，然而陷在神秘的宗教裏，不能與政治、法律種種現實世界的人事相協調。希臘、羅馬精神則爲現實人生的，然僅注意在科學、藝術、政治、法律各方面，如何去征服外界與表現自己，而沒有爲人道主義安放一個應有的地位。近代西方的社會主義與社會運動，論其發源於人道主義之一點，可謂與耶教精神同出一根。但他們一方面卻不能再用耶教的宗教理論來作宣傳。於此不得不仍抬出自自然來。既論自然，則還未能跳出科學圈子。克魯泡特金因感覺赫胥黎生存競爭論之兇暴，而決意來寫互助論。但「互助」到底不過爲「互競」的一種手段，克氏的仁慈，豈不仍爲達到赫氏兇暴的更好一種手段嗎？則人道主義之理論依然不徹底。而且若如安那其主義般的主張無政府，則依然仍如往昔的耶穌教，勢必仍自居於現實人事與現實社會之圈外。若退一步而容許了他們傳統的政治理論與政治作風，則西方政治根本淵源於希臘、羅馬精神，這中間又沒有爲人道主義作一安頓處。至少亦是權力爲重，人道爲輕。社會主義者，若不

西方近代安那其主義之激昂的、偏陷的反抗態度，而只形成我們中國的道家思想之只落於批評的補偏救弊。若不從頭將中西兩方整個思想系統詳細對列，而僅就中國道家與西方安那其主義相比論，則易見爲中國方面之疲軟冷淡而不濟事。

但專就儒家論，亦決非無短處可言。西方正因第一、第二兩正統各走一偏，因而能各各走到其極端處；儒家從容中道，反若兩面不著邊岸。此層實際亦不然，此處不能詳說，姑待更端再論。此處則擬略舉儒家幾點短處：第一，因儒家同時著眼在政治問題上，常欲自己爲政治上的正面領導者，因此其精神似乎每易側重在向上的，而忽略了向下；不如西方耶教以及近代社會運動者，他們先對上層政治界抱反抗與革命的態度，因而一心一意著重在向下到民間去。第二，則儒家既注重政治、人事正面事業之領導，而同時又極富於如西方耶教及社會主義者之人道觀念，因此常使儒家看重人事中的教育方面，而較忽略了對物的如西方科學方面的發展。此兩者，在儒家自身，亦並非不注意到，只沒有用力加以特別的提倡。在後亦儘可改進，而無需乎激昂與偏陷之抗爭。在此姑拈出儒家中之兩派論之：其一，如王陽明，尤其是浙中與泰州，龍溪、心齋門下，都有熱烈向下到民間去之風氣。又一，如顏習齋，則注重六藝習行，著意在對物的方面。此二派實足爲近代提倡新儒風之指針。習齋論學，雖若反對陸王，其實正從陸王衍變；此層我在另一書中

（中國近三百年學術史）已詳細闡述。陽明、習齋莫不痛疾虛偽華飾而崇尚樸素與平民精神。道家所以批評儒家之短處，儒家自可避免，此即在中國所以不易有激昂與偏激的學風之最大理由。

最後我當提到湘鄉曾文正。他曾有一句極堪玩味的話，他主張學者應以「老莊爲體，禹墨爲用」。此即我上文所論以墨學補道家之缺點也。其實墨之與道，雖本同支，要其互爲體用，事殊不易。若真能會通墨、道，互爲體用，其境界意趣已近儒家。我想曾文正胸中的「老莊爲體，禹墨爲用」，大體上亦正近我所舉的陽明與習齋兼師並用之意。「老莊爲體」還是一個偏自然的，還如托爾斯泰的理論一般。孟子曰：「人之異於禽獸者幾希。」若要認得此「幾希」，則不如以陽明爲體，始是居於正面領導之地位。墨翟之用，歸本到天鬼的意志上，又要陷入宗教氛圍中去；不如改取習齋，又可免卻這一邊的偏陷。學者若肯對陽明、習齋兩家稍稍研尋，再細味湘鄉曾氏「老莊爲體，禹墨爲用」的話，然後返讀我上文所舉中國古代道家思想與近代西方安那其主義之比較，便可另長一番意思。我尤願學者將先秦儒家若禮運篇所言，以及王陽明答顧東橋書（收在傳習錄卷二。）末節所舉「拔本塞源之論」中所載他們心意中所藏理想的社會，來與近代西方安那其主義一比較。在此不僅可見儒、道（或儒、墨）異同，亦可見中西異同也。

此亦「神物一體論」也。故中庸上所表見之宇宙論，一方面爲「惟物」，又一方面爲「惟神」，相合而爲一種「泛神的一元論」，與斯多噶派正同。

二

斯多噶派本其泛神的觀念，而謂宇宙乃是統制一切的規律，故宇宙乃一種必然之道，不可避之命。換言之，此宇宙乃從一不可犯之「法則」而活動者。神之法則遍滿於自然之中。此法則在中庸謂之「道」。曰：

道不遠人。

又曰：

道也者，不可須臾離也；可離非道也。

「道」之在天地之間，鳶飛魚躍，上下著察，無往而不見有道。既言有道，自不得不偏倚於「前

四

然此僅爲部分之巧合耳，至於二派態度迥異之處，則爲對於「情」的價值之評判。斯多噶派殊輕視情欲之生活，謂人類情念實爲惡之根源，故不惟宜加抑制，更進而求其根本之消滅焉。惟消滅情念，然後可使我精神安靜。爲求精神之安靜，甚至尙退隱，樂獨居，於國家、社會、政治、法律諸事，均不免抱消極之態度。更進而貴自殺，以表其蔑視物質境遇之生活而希冀一己精神得脫塵世之羈絆焉。儒家則不然。

中庸云：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

是直以喜怒哀樂之情爲天下之「大本」、「達道」，與斯多噶派之求消滅情欲者迥異矣。蓋斯多噶派欲「以理性統制情欲」，而中庸所云，則「理性即在情欲之中」；兩家下手輕重，自有微

之倫理觀念也。

章炳麟以斯多噶之艱苦，而推與列子厭世同類等觀；則可謂見其細枝，忘其大本者也。以我觀莊、列之學，寧謂其近似伊壁鳩魯耳。暇當更端證，此則不遑及也。

（原載民國十二年二月二十二日上海時事新報副刊學燈）

得而幾已。

「得」卽是「自得」，得之於己。「民食芻豢，麋鹿食蓀，螂且甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味？」味之內得於己者，卽正味也。捨吾口之內自得者，而外求正味於他人，豈有當哉？此言「彼」、「我」之間也。又自設喻以明意曰：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。

推莊子之意，以謂：大化無極，先後不相知，故前之以爲是者，後或以爲非；今之所謂善者，古或以謂惡。茫無一定之「標準」，（莊子學說主要點卽在打破「標準」。）只求其「適志」則可已也。此言「今」、「昔」之間也。「齊物」大意，不過如此。

二

一派既均持快樂主義矣，而其所承認爲快樂者，亦有相似之點。

先伊壁鳩魯而倡快樂主義 (Hedonism) 者，有西任列派 (Cyrenaics)。其言快樂也，以「感官刺激」之強度滿足爲主。殆如吾國楊朱之縱慾。（楊朱據偽列子，恐是魏晉人學說，學莊老而未至者言也。）伊壁鳩魯則主張持久的快樂，故重「心靈」而黜感官。莊子亦言：

失性有五：一曰五色亂目，使目不明。二曰五聲亂耳，使耳不聰。三曰五臭薰鼻，困悞中顙。四曰五味濁口，使口厲爽。五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。而楊墨乃始離跂自以爲得，非吾所謂得也。夫得者困，可以爲得乎？則鳩鵲之在於籠也，亦可以爲得矣！且夫趣舍聲色以崇其內，皮弁、鷩冠、撝笏、紳修以約其外，內文盈於榮柵，外重繆繳，睭睭然在繆繳之中，而自以爲得，則是罪人交臂、歷指，而虎豹在於囊檻，亦可以爲得矣！（天地）

此段表明莊子對於快樂的態度極明晰。前四層指斥感官之刺激，以謂刺激強烈，則足以失性；此莊子反對楊朱縱慾派之言也。第五層「趣舍滑心」，則爲反對墨子絕慾而發。墨子持「兼愛」者也，嘗設爲「兼」、「別」之二士而極論之，以謂天下無愚夫愚婦，平居持議則「非兼」，至於臨患難寄託其身家妻子則「取兼」，故曰：「言而非之，擇卽取之。」以謂天下之言行皆相拂

此不認有神之先萬物而生之說也。故曰：「聞在宥天下，不聞治天下。」（在宥）一部莊子，不過要打破治天下之宗教的迷信與文化的傳說，以在有天下人而已。惟在我國者，迷信之色彩淡，而傳說之壓逼重；故莊子書中，亦以對於文化之打擊爲尤力焉。

六

今請進論伊氏與莊生之宇宙論，則又皆同抱一種「唯物」的原子論者也。

伊壁鳩魯之「宇宙觀」，與斯多噶派同爲導源於德謨克利泰（*Democritus*）之「原子說」；斯多噶派取其原子變易之則律，而伊壁鳩魯則僅取其原子之變易焉。此若莊周、子思二人之學，同導源於老子之「道」，子思則注重其道之「必然」，（老子書中如「將欲歛之，必固張之」之類，是言道之必然的則律也。）莊周則注重於道之「無常」，（老子書中如「持而盈之，不如其已」之類，是言道之運行之無常也。）中西思逕，較然若出一轍，亦有味事也。

莊子之論「物」也，以謂：

所廢，不原其所起。此議之所止。」（則陽）

推莊子之意，以謂「物」之成毀爲「氣」之聚散。而氣有陰陽之分，相尅、相治，遂成萬異之物。然此陰陽二氣，亦不過指物之聚散成毀者而言；至於物究何始，則知道者所不言也。又曰：

至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉。（田子方）

人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。……故萬物一也。是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐。臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：通天下一氣耳。聖人故貴一。

（知北遊）

故曰：

自本觀之，生者，暗聽物也。……須臾之說也。（知北遊）

此言之尤詳析。試問只一氣之聚散爲生死者，何嘗有「物種」之觀念？以臭腐神奇爲互相遷轉

之爲蟲」諸句，似是後人注語之誤入正文者。然可見其時解此文者，尙能明莊生之論「形化」，故廣引以證之也。張湛注亦有可取者，曰：

自從墜至於程，皆生生之物，蛇、鳥、蟲、獸之屬，言其變化無常。或以形而變，或死而更生，終始相因，無窮已也。……生於此者，或死於彼；死於彼者，或生於此。……一氣之變，所適萬形；萬形萬化，而不化者存。歸於不化，故謂之機。

胡氏謂此一節文，自古至今無人能解。實則文中所舉動植各名，雖胡氏亦自不解。若其大義所在，則郭、張以來，能解之者亦非真無人也。

余謂文中「幾」字，卽伊壁鳩魯之所謂「元子」也。卽指氣之極微小而不可分者言也。原子無因的轉動，偶然的結合，而組成種種之物象，何可欣羨？亦何足厭惡？何分善惡？亦何擇輕重？莊子之意，僅如此耳。故曰：

貴在於我，而不失於變。且萬化而未始有極也，夫孰足以患心！已為道者解乎此。

（田子方）

六、唯物的元子論之宇宙觀。

至於兩家異點，則爲其對於政治的態度。

蓋伊壁鳩魯與斯多噶兩派之學說，導源於其七十年前之西任列派（伊壁鳩魯之前驅）與犬儒學派（Cynics）（斯多噶派之前驅）。而茲兩派，則純爲個人的享樂主義派也。莊子之學，本諸老子。老子學說，本爲「君天下」者而設，故莊子雖極尊個人，而其論鋒時及政治。內篇七篇，歸結於「應帝王」，明莊生之不忘政治也。「駢拇」、「馬蹄」、「胠篋」諸篇，遂樹吾國無政府主義之極鮮明的旗幟焉。子思之學本諸孔子，故亦重視政治。此則其異也。

伊壁鳩魯派團體之組織綦嚴，而宣傳甚烈。莊子則「以天下爲沈濁，不可與莊語」，故「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物」（天下）云。是亦其一異矣。

（此文續斯多噶派與中庸而作。原載民國十二年三月四、五日上海時事新報副刊學燈。）

